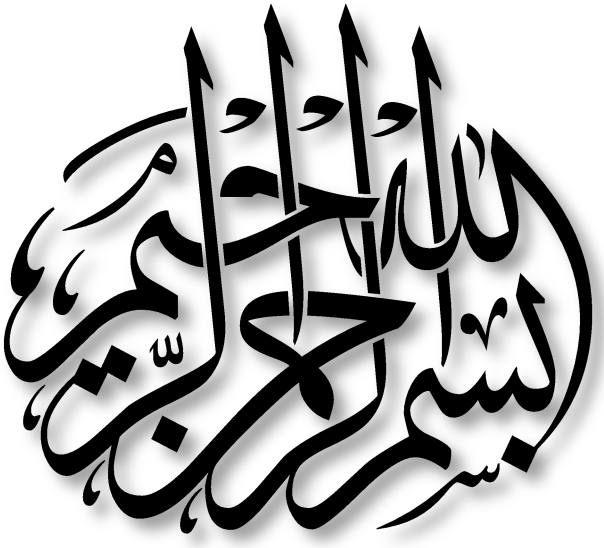


الأفكار الواردة في هذه المجلة تعبِّر عن آراء أصحابها

ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة التحرير

مجلة

جامعة طيبة

للآداب والعلوم الإنسانية

العدد ٩

السَّنَةُ الخَامِسَةُ

١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م

مجلة جامعة طيبة
للآداب والعلوم الإنسانية

- مجلة فصلية محكمة تصدر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طيبة.
- تنشر المجلة البحوث والدراسات الأصيلة، ومستخلصات الرسائل العلمية، وعرض الكتب، وتوصيات المؤتمرات والندوات العلمية، وباللغتين العربية والإنجليزية.
- البحوث المقدمة للنشر يجب ألا يكون قد سبق نشرها، أو مقدمة للنشر في جهة أخرى. وإذا قبلت للنشر فلا يسمح بنشرها، وبأية لغة أخرى إلا بموافقة كتابية من رئيس التحرير.
- يقدم الباحث طلبا بنشر بحثه متضمناً العناوين التي تمكن من الاتصال به ومراسلته عليها، ومشفوعاً بسيرته العلمية، والتزامًا بعدم نشر بحثه في أي جهة نشر أخرى.
- تخضع البحوث المقدمة للمجلة للتحكيم والتقييم من طرف محكمين متخصصين ومعتمدين لدى المجلة.
- تقدم المواد والبحوث من ثلاث نسخ ورقية، ونسخة إلكترونية على قرص (CD) باستخدام منسق الكلمات M.S.Word وعلى وجه واحد فقط، وبخط (Lotus Linotype) ويكون مقاس الخط للمتن (١٤) وللهامش (١١)، وتكتب الآيات القرآنية وفق مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي.
- يشترط أن يكون عدد كلمات البحث ٨٠٠٠ كلمة بما فيها المراجع والمستخلص العربي والمستخلص الانجليزي والكلمات المفتاحية.
- يكون لكل بحث ملخصان: أحدهما باللغة العربية، والآخر باللغة الإنجليزية، على ألا يتجاوز عدد كلمات أي منهما عن (٣٠٠) كلمة، وكلمات مفتاحية باللغتين العربية والإنجليزية.
- يكون توثيق النصوص والاقتباسات باستخدام إحدى الطرق العلمية المعتبرة.
- تكتب المراجع في قائمة منفصلة في نهاية البحث مرتبة هجائياً وفق إحدى الطرق العلمية المعتبرة، مع إيراد كامل معلومات النشر المتعلقة بالمصادر والمراجع.
- ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- لا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
- يحصل الباحث على نسخة واحدة من المجلة، مع عشرين مستلة من بحثه.
- ترسل البحوث والمواد إلى العنوان البريدي التالي:

رئيس تحرير مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية
ص.ب (٣٤٤) المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية
أو البريد الالكتروني: ff99ff9@hotmail.com

هيئة التحرير

أ. د. علي بن عبد الله القرني	رئيسًا للتحرير
أ. د. سامي بن علي القليطي	عضواً
أ. د. أحمد بن محمد القرشي	عضواً
أ. د. حسين بن عبد الرؤوف الأعظمي	عضواً
أ. د. سائد بن محمد يحيى بكداش	عضواً
أ. د. عبد الحفيظ محمد سعيد السقا	عضواً
أ. د. أسماء بنت أبو بكر أحمد	عضواً
د. مشعان بن سهو العتيبي	عضواً
د. هند بنت مصطفى شريفي	عضواً

المحتويات

عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
أولاً: الدراسات الشرعية		
التفسير بالرأي مفهومُه والشبهاتُ المثارة حوله (دراسة على كتاب مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسيهر)	د. فهد بن مبارك بن عبد الله الوهبي	٣-٥٥
سِرُ التَوبةِ والاعْتِرافِ في الكنيسة القبطية عرض ونقد	د. خالد علي عباس القط	٥٧-١٢٢
مباحث (الصِّدق) في القرآن الكريم (دراسة في التفسير الموضوعي)	د. ياسر بن إسماعيل راضي	١٢٣-١٩٩
الفروق الفقهية بين العقيقة و الأضحية «جمعاً ودراسة»	د. أيمن محمد الذيابات	٢٠١-٢٩٤
التعسف في استعمال حق الحضانة: حقيقته، صوره، علاجه في الفقه الإسلامي المقارن	د. إسماعيل غازي مرحبا	٢٩٥-٣٦٣
مفهوم الموافقة وموقف الأصوليين منه -دراسة أصولية مقارنة-	د. عبد الوهاب بن عبد الله الرسيني	٣٦٥-٤٤٣
المواطنة من منظور الشريعة الإسلاميَّة «المفهوم – الحقوق – الواجبات»	د. ماهر ذيب أبو شاويش	٤٤٥-٤٨٧
مدى مشروعية الحبس الاحتياطي للمتهم وضماناته في الفقه الإسلامي	د. مظهر أحمد عمر حسن الراغب	٤٨٩-٥٩٢

عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
الظلم بين الإسلام والهندوسية والبوذية دراسة مقارنة	د.محمد رفيق فرخ أحمد عبد القادر	٥٩٣-٦٦٧
ثانياً: الدراسات اللغوية والأدبية		
ملامح الإبداع في الشعر الأندلسي قصيدة ابن زيدون «أضْحَى التَّنَائِي بَدِيلاً مِنْ تَدَانِينَا» نموذجًا	د.أحمد محمد محمود سعيد	٦٧١-٧٦٢
لمحات نقدية لرؤى بلاغية	د. محمد محمود يوسف البهلول	٧٦٣-٨٢٨
المسرح المديني بين التاريخي والفني	د. سامي عبد اللطيف الجمعان	٨٢٩-٨٦٢
أدَبُ الحُجَّاب اسْتِجْلاء الرُّؤية والفن	د. عبدالكريم ابن عبدالله العبدالكريم	٨٦٣-٩٠٧
الشواهد القرآنية في ألفية ابن معطٍ «دراسة نحوية تحليلية»	د. علي نجار محمد حسن	٩٠٩-٩٩٠
ثالثاً: الدراسات الاجتماعية		
المستوصف الطبي الأمريكي بجدة ١٣٦٣-١٣٦٧هـ/١٩٤٤-١٩٤٨م :دراسة تاريخية	د. هشام فوزي عبد العزيز	٩٩٣-١٠٦٣

عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
رابعاً: دراسات علم المعلومات		
خطط الميتاداتا ومدى تطبيقها بالأرشيفات والمشروعات الرقمية دراسة تطبيقية على خطة الوصف الأرشيفي المرمز	د. بدوية محمد البسيوني	١٠٦٧-١١٢٦
خامساً: دراسات في الإعلام		
الإعلام الإسلامي: إشكالية المصطلح	د. علي سلطاني العاتري	١١٢٩-١١٧٦
سادساً: اللغات والترجمة		
ييتس: إحياء المسرح الشعري في القرن العشرين	د. يحيى صالح حسن دحامي	١٢١٧-١١٧٩

أولاً:

الدراسات الشرعية

التفسير بالرأي
مفهومُه والشبهاتُ المثارة حوله
(دراسة على كتاب مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسيهر)

د. فهد بن مبارك بن عبد الله الوهبي
أستاذ مساعد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة طيبة
dr. alwahbi@gmail.com

تاريخ التحكيم: ١٦/ ١٢/ ١٤٣٥ تاريخ الإجازة: ٢٢/ ٢/ ١٤٣٦

المستخلص:

يُعنى البحث بدراسة مصطلح (التفسير بالرأي) وتحرير مفهومه بدراسة أهم التعاريف التي ذكرها العلماء له، وتحليل تلك التعاريف وبيان التعريف المختار للمصطلح، ثم بيان الشبهات في التفسير بالرأي التي أثارها أحد أشهر المستشرقين وهو جولد تسيهر في كتابه (مذاهب التفسير الإسلامي) حيث تحدث فيه عن نوعي التفسير: التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، واشتملت دراسته على عدد من الشبهات التي ينبغي مناقشتها وعدم إهمالها، ومن أهم تلك الشبهات: تحريم التفسير بالرأي، ونقلُ التحذير منه عن السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، وأن المرجع الوحيد في التفسير عند السلف هو المأثور. كما ذكر أن التفسير بالرأي كان انشقاقاً عن التفسير بالمأثور وحرباً

عليه. وأن الدافع لهذا التفسير-بالرأي-إنما هو الورع والتقوى وتنزيه الله تعالى عن التصورات السائدة عن طريق النقل.

وبهذه الشبهات حاول جولد تسيهر نزع الثقة عن نوعي التفسير: المأثور والرأي.

وفي هذا البحث تم دراسة هذه الشبهات وبيان مواضعها من كتاب جولد تسيهر (مذاهب التفسير الإسلامي) ثم الرد على تلك الشبهات بالتفصيل، كما تم التعريف بشكل مختصر بسيرة المستشرق جولد تسيهر.

الكلمات المفتاحية:

تفسير، علوم القرآن، شبهات، جولد زيهر، جولد تسيهر، التفسير بالرأي، المستشرقون.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فإن القرآن العظيم هو كتاب الله الخالد، أنزله هدى للعالمين، جنِّهم وإنسهم، عربهم وعجمهم، من أهل الكتاب ومن غيرهم كما قال جل وعلا: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾(١)، وقد تعهد الله بحفظه وأخبر عن عظمته حيث قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾(٢)، وقال جل وعلا: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾(٣).

وسيبقى هذا الكتاب العظيم؛ معجزةً كبرى، تحمل الآيات البينات الهادية إلى الطريق الحق، إلا أن أعداء الإسلام لا يزالون يسيرون على طريقة كفار قريش حين نقل عنهم القرآن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾(٤)، و﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ ءَايَٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾(٥)، و﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾(٦)، و﴿فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾(٧).

وهم بذلك يحاولون النيل من مكانة هذا الكتاب الكريم، قال المبشر جون تاكلي: «يجب أن نستخدم القرآن-وهو أمضى سلاح-ضد الإسلام نفسه، بأن نعلم

---

(١) سورة الفرقان الآية ١.

(٢) سورة الحجر الآية٩.

(٣) سورة فصلت الآية ٤٢.

(٤) سورة النحل الآية ١٠٣.

(٥) سورة النمل الآية ١٣.

(٦) سورة الأحقاف الآية ٧.

(٧) سورة المدثر الآية ٢٤.

المسلمين أن الصحيح في القرآن غير جديد، وأن الجديد فيه غير صحيح»[١].

وفي سنة ١٩٧٣م ألقى البابا شنودة خطاباً في الكنيسة المرقصية الكبرى بالإسكندرية، جاء فيه: «فإن الهدف هو زعزعة الدين في نفوسهم، ومن ثم يجب عمل كل الطرق، واستغلال كل إمكانات الكنيسة؛ للتشكيك في القرآن، وإثبات بطلانه»[٢].

ولا شك أن من طرقهم في ذلك بث الشبهات في تفسير كلام الله تعالى، والتنقص من التفاسير الصحيحة ورجالها، والثناء على التفاسير المنحرفة كما سيأتي.

وفي هذا البحث المختصر أردت بيان مفهوم التفسير بالرأي، وبعض الشبهات التي أثارها المستشرقون في التفسير بالرأي، وذلك بدراسة ما كتبه المستشرق جولد تسيهر في كتابه (مذاهب التفسير الإسلامي)، في فصل عن التفسير بالمأثور، وآخر عن التفسير بالرأي، وسوف أذكر ملخص الشبهة، ومن ثم محل فهمها من كلام هذا المستشرق، ثم الأدلة التي يستدل بها إن وجدت، والجواب عنها.

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث فيما يأتي:

١. خطر ما يبثه المستشرقون في الدراسات القرآنية من شبهات قد تنطلي على بعض الدارسين.

٢. انتشار كتاب (مذاهب التفسير الإسلامي) لجولد تسيهر بين

---

(١) رد افتراءات المبشرين للدكتور محمد جمعه: (٥).

(٢) السابق: (٨).

المتخصصين في الدراسات القرآنية، حيث يظهر ذلك الحاجة إلى استخراج ما فيه من شبهات ومناقشتها.

٣. الحاجة إلى تحرير مصطلح (التفسير بالرأي)، وبيان أهم القضايا المتعلقة به مما يميزه عن (التفسير بالمأثور).

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق عدد من الأهداف منها:

١. بيان مفهوم التفسير بالرأي.

٢. بيان الشبه التي أثارها جولد تسيهر في التفسير بالرأي من كتبه.

٣. الرد على الشبه التي أثارها.

خطة البحث:

سوف يكون الحديث من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم التفسير بالرأي:

- المطلب الأول: تعريف التفسير.
- المطلب الثاني: تعريف الرأي.
- المطلب الثالث: تعريف التفسير بالرأي.

المبحث الثاني: التعريف بالمستشرق جولد تسيهر.

المبحث الثالث: الشبهات التي أثارها جولد تسيهر حول التفسير بالرأي:

- **الشبهة الأولى**: تحريم التفسير بالرأي.
- **الشبهة الثانية**: نقل تحريم التفسير بالرأي والتحذير منه عن السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.
- **الشبهة الثالثة**: أن المرجع الوحيد في التفسير عند السلف هو المأثور.
- **الشبهة الرابعة**: أن التفسير بالرأي إنما هو انشقاق عن التفسير بالمأثور وحرب عليه.

- **الشبهة الخامسة**: أن الدافع لهذا التفسير-بالرأي-إنما هو الورع والتقوى وتنزيه الله تعالى عن التصورات السائدة عن طريق النقل.

منهج البحث:

١- تجريد ما كتبه جولد تسيهر فيما يخص التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، واستخراج الشبهات التي تضمنها كتابه في التفسير بالرأي.

٢- توثيق الشبه بعد استخراجها من كلامه، وذكر النص الذي تضمنها من الكتاب.

٣- تحليل الشبه والجواب عنها بعد ذكرها.

٤- تحرير مفهوم التفسير بالرأي، بقراءة ناقدة للتعاريف التي وضعت له بالتعليق عليها، وبيان التعريف المختار.

٥- تمييز الآيات الكريمات بخط المصحف العثماني بحسب إصدار مصحف النشر الإلكتروني لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وجعلها بين قوسين ﴿ ﴾.

٦- تقسيم المبحث الأول إلى مطالبَ مندرجةٍ تحت المباحث؛ نظراً لكون موضوعاته منضبطة بذلك التقسيم، بينما سردتُ الشبه في المبحث الثالث ورقمتها كتابة.

٧- سأوثق المادة العلمية في البحث كما يلي:

أ- عزو الآيات الواردة في البحث إلى مواطنها في المصحف الشريف، بذكر اسم السورة ورقم الآية.

ب- تخريج الأحاديث النبوية الواردة في البحث من مصادر السنة المعتمدة بذكر المصدر والجزء والصفحة ورقم الحديث، مع ذكر درجة الحديث من خلال أقوال أئمة هذا الشأن، وإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالإحالة

عليهما، وإن كان الحديث في السنن الأربعة اكتفيت بالتخريج منها في الغالب، وطريقتي في العزو أن أذكر الكتاب والباب، ثم أذكر الصفحة بين قوسين ()، ثم أتبعه بالرقم بين قوسين كذلك.

د- اعتمدت في العزو إلى الكتب السنة على نسخة دار السلام وهي: (موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة)، والتي جُمِعَتْ في مجلد واحد.

هـ- التعريف بالأعلام غير المشهورين الوارد ذكرهم في البحث تعريفـًا موجزاً.

و- التعريف بالأماكن، والمواضع، التي يمر ذكرها في البحث تعريفـًا مختصراً.

ز- توثيق الأقوال المنقولة عن العلماء بالإحالة إلى مواضعها من كتبهم بذكر الجزء والصفحة.

المبحث الأول

مفهوم التفسير بالرأي

التفسير بالرأي مصطلح مركب من كلمتين هما: التفسير، والرأي، وببيان المصطلحين يتضح المعنى المركب منهما.

المطلب الأول

تعريف التفسير

أ-التفسير في اللغة: هو: البيانُ[١]، أو الإبانةُ وكشفُ المُغَطَّى[٢].

وأصل الكلمة يدل على بيانِ شيءٍ وإيضاحِه[٣].

واشتقاق كلمة (فَسَرَ) تدل على: البيان، والإيضاح، والإظهار، والكشف. فتفسير الكلام: بيانه، وإيضاحه، وإظهاره، والكشف عن المراد منه[٤].

ويقال: فَسَر الشيءَ يفْسِرُه ويَفْسُرُه وفسَّره[٥]، والتشديدُ أعمُّ في الاستعمال[٦]، وبه جاء القرآنُ، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[٧]. أي: بيانًا وتفصيلاً[٨].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس: (٨١٨)، والصحاح للجوهري: (٢/ ٧٨١).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري: (١٢/ ٤٠٦)، والقاموس المحيط للفيروز آبادي: (٢/ ١١٤).

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس: (٤/ ٥٠٤).

(٤) ينظر: تفسير القرآن الكريم أصوله وضوابطه للعبيد: (١٦).

(٥) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس: (٤/ ٥٠٤)، والصحاح للجوهري: (٢/ ٧٨١)، وتاج العروس للزبيدي: (١٣/ ٣٢٣).

(٦) ينظر: تاج العروس للزبيدي: (١٣/ ٣٢٣).

(٧) سورة الفرقان الآية ٣٣.

(٨) ينظر: جامع البيان لابن جرير: (١٧/ ٤٤٨)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: (٩٨٠)، =

وقيل مأخوذ من قولهم: فسَرْتُ الحديث، أفسِرُهُ، إذا بيَّنْتُه، وفسَّرته تفسيراً كذلك[١].

ب-وأما التفسير في الاصطلاح:

فقد اشتهر تعريف التفسير في الاصطلاح عند العلماء واختلفت عباراتهم في الدلالة على هذا العلم، ولا حاجة للتطويل بذكر جميع التعاريف، ومن أشهرها ما يلي:

١- قال أبو حيان (ت: ٧٤٥هـ):

«التفسير: علم يُبْحثُ فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحْمَل عليها حال التركيب وتتمات ذلك»[٢].

٢- قال الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ):

«علم يعرف به فَهْمُ كتاب الله المنزَّل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحِكَمِه»[٣].

وقال في موضع آخر:

«هو عِلْم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكِّيِّها ومدنيِّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها» قال: «وزاد فيه قوم: علم حلالها وحرامها،

=

ومعالم التنزيل للبغوي: (٦/ ٨٣).

(١) ينظر: جمهرة اللغة لابن دريد: (٢/ ٣٣٤).

(٢) البحر المحيط: (١/ ١٢١).

(٣) البرهان في علوم القرآن: (١/ ١٣).

ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعِبَرِها وأمثالها»[١].

٣- وقال ابن عرفة المالكي (ت: ٨٠٣ هـ):

«هو العلم بمدلول القرآن وخاصيِّة كيفية دلالته، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ»[٢].

قال في شرح هذا التعريف: «فقولنا: (خاصية كيفية دلالته): هي إعجازه، ومعانيه البيانيّة، وما فيه من علم البديع الذي يذكره الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، ومن نحا نحوه»[٣].

٤- وقال الزُّرْقاني (ت: ١٣٦٧هـ):

«علم يُبْحَثُ فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله بقدر الطاقة البشرية»[٤].

٦- وقال محمد الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ):

«اسم للعِلْم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها، باختصار أو توسُّع»[٥].

٧- وقال مساعد الطيار:

«التفسير: بيان القرآن الكريم»[٦].

وبعد الاطلاع على ما سبق من التعاريف، يمكن القول بأن تعريف مصطلح

---

(١) البرهان: (٢/ ١٤٨).

(٢) تفسير ابن عرفة: (١/ ٥٩).

(٣) انظر: تفسير ابن عرفة: (١/ ٥٩).

(٤) مناهل العرفان: (٢/ ٧).

(٥) التحرير والتنوير: (١/ ١١).

(٦) التفسير اللغوي: (٣٢).

التفسير يختلف باختلاف مقصود المعرِّف، وهو عند العلماء السابقين، أعم مما اقتصر عليه المتأخرون، ولذا يكون مصطلحُ التفسيرِ عندهم أعمَّ وأشملَ ممن جاء بعدهم، وهذا صريح كلامهم، ومنطوق تعاريفهم، ولا يمكن محاكمة كتبهم على اصطلاح حادث بعدهم.

إلا أن الألصَق بلفظ التفسير اللغوي من تلك التعاريف؛ الاقتصار فيه على البيان.

فنحن إذن أمام مصطلح تغير مفهومه من جيل إلى جيل، فنجد المفهوم لدى المتقدمين-أو أغلبهم-أعم وأوسع وهو الشأن في جميع العلوم حتى تستقر وتتحرر، وهذا منهج التعميم للمصطلح.

ثم جاء منهج تحريره وتمحيصه وبيان علاقته بغيره مما أدخل فيه. وهذا أدق. ويمكن الخروج بأن تفسير القرآن هو: (بيان معاني كلام الله تعالى)[١].

المطلب الثاني
تعريف الرأي

أ- الرأي في اللغة:

أصل يدل على نظر وإبصار بعينٍ أو بصيرة، فالرأي ما يراه الإنسان في الأمر، وهو مصدر رأى الشيء يراه، ثم غلب في المرئي نفسه، من باب استعمال المصدر في المفعول[٢].

قال ابن القيم (ت: ٧٥٢هـ): «والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب

---

(١) ليست القضية هنا تحرير مفهوم التفسير، بل المقصود ما بعد ذلك من تحرير مفهوم التفسير بالرأي.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: (٤١٥)، وإعلام الموقعين: (١/ ٥٣).

محالها، فتقول: رأى كذا في النوم رؤيا، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا - لما يُعلم بالقلب ولا يرى بالعين - رأياً، ولكنهم خصوه بما يراه القلبُ بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب؛ مما تتعارض فيه الأمارات؛ فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحس به؛ أنه رأيه، ولا يقال أيضاً للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الأمارات؛ إنه رأي، وإن احتاج إلى فكر وتأمل كدقائق الحساب ونحوها»[١].

ويختلف مقتضى (الرأي) بحسب التعدية:

فالرأي إذا عُدِّيَ إلى مفعولين؛ اقتضى معنى العلم، نحو قوله تعالى: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ ﴾[٢].

وإذا عُدِّيَ بـ (إلى)؛ اقتضى معنى النظر المؤدي إلى الاعتبار، نحو قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾[٣][٤].

وقد جعل الراغب الأصفهاني الرأي على أضرب ومثَّل لها بأمثلة يحتاج بعضها إلى مناقشة، وهي كما يأتي[٥]:

الضرب الأول: بالحاسة وما يجري مجراها:

ومثل لذلك قوله تعالى: ﴿ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴾[٦]،

---

(١) إعلام الموقعين: (١/ ٥٣).

(٢) سورة سبأ الآية ٦.

(٣) سورة الفرقان الآية ٤٥.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن: (٣٧٤-٣٧٥).

(٥) السابق: (٣٧٤).

(٦) سورة التكاثر الآيتان ٦، ٧.

وقوله: ﴿ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ﴾[١].

تنبيه:

ذكر الراغب هنا قوله تعالى: ﴿ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ ﴾[٢]، ثم قال: «فإنه مما أجري مجرى الرؤية الحاسة، فإنَّ الحاسة لا تصح على الله، تعالى عن ذلك»[٣].

ولا شك أن هذا التعليل؛ غيرُ صحيحٍ، كما هو مقرر في مذهب أهل السنة والجماعة، فالله سبحانه قد أثبت لنفسه صفة البصر في آيات عديدة، وأجمع أهل السنة على إثباتها كما يليق به سبحانه من غير تمثيل بصفات المخلوقين أو تشبيه.

والضرب الثاني: بالوهم والتخيل: نحو قوله: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾[٤].

والضرب الثالث: بالتفكر: نحو: ﴿ إِنِّىٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ ﴾[٥].

والضرب الرابع: بالعقل: وعلى ذلك قوله: ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾[٦]، وعلى ذلك حمل قوله: ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴾[٧][٨].

ب-الرأي في الاصطلاح:

ذكر العلماء عدداً من التعاريف للرأي ولم يكن هذا المصطلح محل اتفاق بينهم ومن تلك التعاريف:

---

(١) سورة الزمر الآية ٦٠.

(٢) سورة التوبة الآية ١٠٥.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن: (٣٧٤).

(٤) سورة الأنفال الآية ٥٠.

(٥) سورة الأنفال الآية ٤٨.

(٦) سورة النجم الآية ١١.

(٧) سورة النجم الآية ١٣.

(٨) هذا على أحد الأقوال في تفسير الآية. انظر: جامع البيان: (٢٢/ ٢٨).

- قيل: «هو إحاطة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب»[١].
- وقيل: «هو إدراكُ صوابِ حكمٍ لم يُنَصَّ عليه»[٢].
- وقيل: «الرأي: العقل»[٣].
- وقيل: «ما يترجح للإنسان، بعد فكرٍ وتأمل»[٤].
- وقيل: «اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن»[٥].

التعليق على التعاريف:

وفي ضوء هذه التعاريف للرأي يمكن الخروج بما يأتي:

١- أن في الرأي إعمالاً للذهن والعقل، في مقدماتٍ توصل إلى المطلوب، وليس الرأيُ المقصود عند أهل العلم؛ مجردَ اتباعٍ للهوى أو الظن بلا دليل موصل للنتيجة، بل إن هذا محرمٌ في الكتاب والسنة، مذمومٌ على ألسنة العلماء.

قال القرطبي (ت: ٦٧١هـ): «هذا صحيح وهو الذي اختاره غير واحد من العلماء، فإن من قال فيه بما سنح في وهمه وخطر على باله-من غير استدلال عليه بالأصول-؛ فهو مخطئ، وإن من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناها؛ فهو ممدوح»[٦].

٢- أن ذلك الرأي إنْ صادمَ نصوصَ الوحي؛ فإنه مرفوض، وغير معمول به، ولذلك قَيَّدَ بعض العلماء تعريف الرأي بقوله: «إدراكُ صوابِ حكمٍ **لم يُنَصَّ**

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي: (٢/ ٢٢٦).

(٢) المنهاج في ترتيب الحجاج: (١٣).

(٣) القاموس الفقهي: (١٤٠).

(٤) معجم لغة الفقهاء: (٢١٨).

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: (٣٧٤-٣٧٥).

(٦) الجامع لأحكام القرآن: (١/ ٤٨).

عليه»[١]، وبينوا بطلان الرأي المخالف للنص، قال ابن القيم (ت: ٧٥٢هـ): «فَالرَّأْيُ الْبَاطِلُ أَنْوَاعٌ: أَحَدُهَا: الرَّأْيُ الْمُخَالِفُ لِلنَّصِّ، وَهَذَا مِمَّا يُعْلَمُ بِالاضْطِرَارِ مِنْ دِينِ الإسلامِ فَسَادُهُ وَبُطْلانه، ولا تَحِلُّ الْفُتْيَا بِهِ ولا الْقَضَاءُ، وَإِنْ وَقَعَ فِيهِ مَنْ وَقَعَ بِنَوْعِ تَأْوِيلٍ وَتَقْلِيدٍ»[٢].

٣- أن الرأي أعم من القياس ولا يُحصر الرأي بالقياس فقط[٣]. وقد اشتهر إطلاق مصطلح (أصحاب الرأي) على أصحاب المذهب الحنفي، وجملة فقهاء العراق[٤]. لكونهم أصحاب القياس[٥].

المطلب الثالث
تعريف التفسير بالرأي[٦]

بعد أن اتضح مصطلحا التفسير والرأي، يمكن بيان المصطلح المركب منهما وهو: (التفسير بالرأي)، وقد ذكر العلماء عدداً من التعاريف منها:

- قال الزرقاني (ت: ١٣٦٧هـ): «المراد بالرأي هنا: الاجتهاد»[٧]. وهو يؤول إلى أنه: «تفسير القرآن بالاجتهاد»[٨].

---

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج: (١٣).

(٢) إعلام الموقعين: (١/ ٥٤).

(٣) انظر: المحصول: (٥/ ٧٢).

(٤) معجم لغة الفقهاء: (٧٠).

(٥) التفسير والمفسرون: (١/ ١٧٠).

(٦) للتفسير بالرأي مصطلحات مرادفة عند العلماء منها: التفسير العقلي، والتفسير الاجتهادي. ينظر: مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير: (٢٠٩).

(٧) مناهل العرفان: (٢/ ٤٨)، ونقله بنصه الذهبي في: التفسير والمفسرون: (١/ ١٧٠).

(٨) التفسير والمفسرون: (١/ ١٧٠). ثم قال: «بعد معرفة المفسر لكلام العرب، ومناحيهم في =

• وقيل: «هو التفسير بالعقل والاجتهاد»[١]. وهو موافق لما سبق بزيادة لفظ (العقل).

• وقيل: «هو تفسير القرآن بالاجتهاد اعتماداً على الأدوات التي يحتاج إليها المفسر»[٢]. وهذا موافق لتعريف الزرقاني بزيادة آلة التفسير.

• وقيل: «هو أن يُعْمِلَ المفسرُ عقلَه في فَهْمِ القرآن، والاستنباط منه، مستخدمـًا آلات الاجتهاد»[٣].

التعليق على التعاريف:

وعند تأمل هذه التعاريف يمكن التعليق عليها بما يأتي:

١- أن هذا النوع من التفسير يقوم على الاجتهاد في فهم النصوص القرآنية، وإدراك مقاصدها ومدلولاتها، ويعتمد على الفهم العميق لمعاني الألفاظ القرآنية[٤].

٢- إذا كان التفسير بالرأي هو: التفسير بالاجتهاد-على التعريفين الأول والثاني-، فإنه بإمكاننا باستبدال المصطلحين-التفسير والاجتهاد[٥]-بتعريفيهما؛ أن

=

القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالتها، واستعانته في ذلك بالشعر الجاهلي ووقوفه على أسباب النزول، ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر».

(١) أصول التفسير وقواعده لخالد العك: (١٦٧).

(٢) علوم القرآن الكريم لنور الدين عتر: (٨٥).

(٣) مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير: (٢٠٩).

(٤) انظر: أصول التفسير وقواعده: (١٦٧).

(٥) الاجتهاد هو: بذل المجهود واستفراغ الوسع في الفعل. انظر: القاموس المحيط: (١/ ٢٧٥)، ومعجم مقاييس اللغة: (٢١٠)، والصحاح: (٢/ ٤٦٠).

نعرف التفسير بالرأي فنقول هو: «**بذل الوسع في بيان معنى كلام الله تعالى**». وبهذا يتضح أن هذا التعبير في التعريف؛ عامٌّ، يشمل كلَّ تفسيرٍ، سواء كان بالمأثور أو الرأي. ويتضح أيضـًا أن الاقتصارَ على ذكر (الاجتهاد) في تعريف التفسير بالرأي؛ غيرُ كافٍ، إذ هو يشمل كل تفسير يَبْذُلُ المُفَسِّرُ فيه جهدَه ووسعَه في بيان معنى كتاب الله تعالى، ولا ينحصر ذلك بالتفسير العقلي الذي يراد مناقشته هنا، ويجعله كثيرٌ من الباحثين قسيمـًا للتفسير النقلي أو المأثور، فإن تفسير القرآن بالنقل بحاجة إلى جهد ووسع؛ في جمع الآثار وتحليلها ومناقشتها، والجمع بينها حال الاختلاف، بما يتحقق فيه بذل الوسع والجهد-وهو الاجتهاد هنا-حتى يصل إلى المعنى الصحيح من الآية، كما يفعله كثيراً الإمام ابن جرير الطبري في تفسيره، وهو مجتهد في التفسير ولا شك، ومع ذلك كله يُعد تفسيره تفسيراً بالمأثور وليس بالرأي!، فإن قُصِدَ بالرأي الاجتهاد فلا يصح هذا التعريف له.

٣- بناء على ما سبق، يتبين عدم التمييز الدقيق في التعاريف السابقة بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، فكل منهما محتاج إلى الاجتهاد وبذل الوسع-كما لا يخفى-ويكفي في معرفة ذلك؛ الاطلاعُ على جهود المفسرين الذين تم تصنيف كتبهم في مناهج المفسرين على أنها من التفسير بالمأثور، كابن جرير والبغوي وابن عطية وابن كثير وغيرهم[١]، حيث نرى الاجتهاد الكبير منهم رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ في بيان معنى كتاب الله سبحانه، وعملُهم داخلٌ في هذا التعريف-الاجتهاد، فلِمَ لا تُعَدُّ تفاسيرُهم من التفسير بالرأي على هذا المعنى!.

٤- عند النظر في عمل المفسِّرين نجد أن جهدهم منقسم بين أمرين:

أ- نقل التفسير عمن سبق: ومردُّ ذلك؛ النقلُ، كمعرفة أسباب النزول،

(١) ذكر كتبَهم الذهبيُّ في أشهر ما دُوِّنَ مِنْ كتب التفسير المأثور، انظر: التفسير والمفسرون: (١/ ١٣٨)، وما بعدها.

وقصص الآي، والمغيبات، والقراءات في الآية، وتفسير المفردات المجمع عليها.

واجتهادُ المفسِّر هنا داخلٌ من عدة جهات:

- تمييز الصحيح من الضعيف من تلك النقول: فإن الضعف قد تسلل إلى الروايات في التفسير كما لا يخفى، خاصة ما ينسب إلى النبي ﷺ، لذا قال الزركشي (ت: ٧٩٤هـ): «لطالب التفسير مآخذ كثيرة، أمهاتها أربعة: الأول: النقل عن رسول الله ﷺ، وهذا هو الطراز الأول، ولكنْ يجب الحذر من الضعيف فيه والموضوع؛ فإنه كثير»[١].

- الجمع أو الترجيح بينها حال الاختلاف والتعارض في المنقول: كأن يُذكر للآية الواحدة أكثر من سببٍ للنزول، أو أن يذكر عن الصحابة أقوالٌ مختلفة في تفسير آية، فيجتهد المفسِّرُ في معرفة نوع ذلك الخلاف، هل هو من قبيل التنوع أو التضاد، ثم يَتْبَعُ ذلك الجمعُ بين الأقوال، أو ترجيح بعضها على بعض، ولا شكَّ أن ذلك متطلب جهداً ووسعـًا كبيراً كما هو مشاهد في الكتب المصنفة في التفسير.

- بيان معنى الآية على كل قول عند الاختلاف في معنى الآية، وصرف اللفظ إلى ما يؤول إليه من المعاني.

- تتبع التفسير المنقول بحسب ما يقرره العلماء بالرجوع إلى القرآن ثم السنة ثم أقوال الصحابة ثم التابعين؛ فهو بحاجة إلى جهد وبذل وسع، وليس ميسوراً لكل أحد، وينبغي التنبه إلى أن الحديث هنا عن عمل المفسِّر وجهده، لا عن قارئ التفسير، الذي يجد هذه النقولات بين يديه بكل يسر وسهولة، بل المراد استشعار الجهد المبذول من المفسرين السابقين في جمع مؤلفاتهم وتصنيفها، ومن المعلوم أن تصنيف التفاسير -في كتب مناهج المفسرين- بين المأثور والرأي واقع

---

(١) البرهان في علوم القرآن: (٢/ ١٥٦).

على عملهم، لذا يجب تأمل أن عملهم ذلك مستغرق غاية الجهد والوسع في تتبع تلك الروايات والتأليف بينها.

ب- تفسير يمكن إعمال العقل فيه: كمعرفة المناسبات، والإعجاز القرآني، ومرجع الضمائر، ومعرفة دلالات الآيات، وبيان المجمل وتخصيص العموم، وبيان الأحكام، ومدخل الاجتهاد هنا واسع وكبير كما هو معلوم[1].

٥- عند تأمل ما يقوم به المفسر عند بيان كتاب الله تعالى، نجد أنه يجمع المرويات في تفسير الآية، ثم يجتهد في التأليف بينها وبيان الآية في ضوئها، ثم يجتهد بعد بيان الآية بذكر ما يظهر له مما لم يُذكر في تلك الروايات من الاستنباطات والفوائد واللطائف والمناسبات وتنزيل الآية على الواقع، وغير ذلك مما هو موجود في كتب التفسير، ويتضح بذلك أن أولى عمليات التفسير هي النقل-وهو المأثور- ثم يقع العمل بالعقل والاجتهاد في ذلك المأثور للوصول إلى نتيجة التفسير بالرأي والعقل.

٦- ينبغي عدم الربط بين الأثر وصحة التفسير، وبين الرأي والخطأ في التفسير، فليس كل مأثور يكون تفسيراً صحيحـًا، وليس كل رأي يكون تفسيراً باطلاً أو غير صحيح، فكل منهما قابل للصحة والخطأ في بيان كلام الله تعالى، كما لا يُربط بين الأثر والجمود، وبين الرأي والتطور والمعاصرة، بل الواجب مرد القبول إلى سلامة الطريق الموصلة إلى التفسير وعدم معارضته للنصوص.

٧- بعد بيان ما سبق، ينبغي تحديد التفسير بالرأي، الذي يقصد به مقابلة التفسير بالمأثور، ولا بد أن يكون ذلك التحديدُ دقيقـًا، بحيث يمكن تصنيف كتب التفسير بناء عليه، مع الأخذ في الاعتبار أنَّ طريقةَ التصنيف القائمة حاليـًا بجعل

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن: (٢/ ١٦٦).

كتابٍ ما تفسيراً بالمأثور، وآخر تفسيراً بالرأي؛ طريقةٌ ظنيةٌ غيرُ خاضعة للاستقراء التام أو الأغلبي لمحتويات كتب التفسير، ولو تم عمل استقراء لكتب التفسير بناء على محدِّدَاتٍ ومعايير علمية لكل نوع من أنواع التفسير؛ لظهر لنا عدمُ دقة كثير من التصنيفات التي يتناقلها الكُتَّابُ في مناهج المفسرين، كما أنه يندر أن نجد مفسراً لا يعتمد الطريقتين في التفسير، وإنما يحكم للأغلب من عمله، فيكون أساس التصنيف أغلبيـًا.

التعريف المختار للتفسير بالرأي:

بعد تأمل التعاريف السابقة يمكن الخروج بتعريف للتفسير بالرأي هو: (**بيان القرآن بالعقل**).

ويكون بذلك في مقابل: (**بيان القرآن بالنقل**) وهو التفسير بالمأثور، على اختلاف تعريفاته التي تلتقي في هذا التعريف[1].

وبالتعريف المختار للتفسير بالرأي؛ يُعلم أن قضية الاجتهاد ليست من صلب التعريف، فالاجتهاد أداة لجميع أنواع التفسير النقلي والعقلي والفقهي وغيرها، فالتفسير بالمأثور بحاجة إلى اجتهاد-كما سبق-كما أن التفسير العقلي بحاجة إليه.

والعقل كما هو معلوم؛ غريزةٌ يولد العبد بها، ثم يزيد فيه معنى بعد معنى،

---

(١) من المسائل المهمة التي ينبغي تحديدها في تعريف التفسير بالمأثور-وليس هو مجال البحث هنا-معرفة حد النقل الذي يكون به المفَسِّرُ ناقلا، ويكون تفسيره بالمأثور، وهل يُقتصر في النقل على القرون الثلاثة المفضلة، أم يمتد إلى كل نَقْلٍ عمن سبق؟!، وكذلك هل نقل التفسير بالرأي يحيله إلى تفسير بالمأثور، فلو فسَّرَ الصحابيُّ آيةً من كتاب الله تعالى برأيه، ثم نقلها مفسِّرٌ عنه، هل يكون تفسيراً للصحابي بالرأي ولمن بعده مأثوراً؟! وهذه المحددات مهمة جداً في سلامة تصنيف كتب التفسير التي يعمل به في كتب مناهج المفسرين.

بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول، فهو غريزة تُنتج معرفة[١].

وإنتاج المعرفة يكون بالنظر في الأدلة واستنباط المعارف منها، ولا شك أن العقل تابع للنقل الشرعي، ولا تجوز معارضة النص بالعقل أو الرأي.

وواقع عمل العقل مع القرآن على وجهين:

الأول: المعارضة: وهذا هو فعل المكذبين للرسل عليهم الصلاة والسلام، قال تعالى: ﴿ مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾[٢]، وقال ﷺ: (المراء في القرآن كفر)[٣].

قال ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ): «ومن المعلوم أن كل من عارض القرآن، وجادل في ذلك بعقله ورأيه؛ فهو داخل في ذلك[٤]، وإن لم يزعم تقديم كلامه على كلام الله ورسوله، بل إذا قال ما يوجب المرية والشك في كلام الله، فقد دخل في ذلك، فكيف بمن يزعم أن ما يقوله بعقله ورأيه؛ مقدَّمٌ على نصوص الكتاب والسنة؟!»[٥].

ولا يزال هذا العمل مستمراً حتى الآن من قبل أعداء الإسلام، كالمستشرقين وأتباعهم، الذين أرادوا الطعن في القرآن وبث الشبهات حوله.

الثاني: الاتباع: وهذا واجب العقل، ومن الاتباع المأمور به؛ إعمال العقل في

---

(١) العقل وفهم القرآن للمحاسبي: (٢٠٥).

(٢) سورة غافر الآية ٤.

(٣) رواه أبو داود في: السنة: باب النهي عن الجدال في القرآن: (١٥٦١) رقم (٤٦٠٣) عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢/ ١١٣٤) رقم (٦٦٨٧)، وقال في صحيح سنن أبي داود: (٣/ ١١٧) رقم (٤٦٠٣): «حسن صحيح».

(٤) أي في فِعْلِ الكفار الذين عارضوا أقوال الرسل عليهم الصلاة والسلام كما في قوله تعالى: ﴿ مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغۡرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ﴿٤﴾ ﴾ [غافر].

(٥) درء تعارض العقل والنقل: (٥/ ٢٠٦).

النصوص للوصول لمدلولات الآيات، وهداياتها، ونتائج تدبرها، وقد أمر الله تعالى بتدبر كتابه كما قال: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾[١].

قال ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ): «فمن تبحَّرَ في المعقولات، وميَّزَ بين البينات والشبهات؛ تبين له أن العقل الصريح؛ أعظم الأشياء موافقة لما جاء به الرسول، وكلما عظمتْ معرفة الرجل بذلك؛ عظمت موافقة الرسول»[٢].

وفي خصوص علم التفسير، فإن للعقل مجالاً في بيان معاني كلام الله سبحانه وتعالى، وفي استخراج المعاني والأحكام والهدايات منه، بما لا يتعارض مع نصوص القرآن والسنة، وإجماعات العلماء، وسبق بيان بعض مواضع استعمال العقل في تفسير كلام الله تعالى.

قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ): «وهل اتسعتْ التفاسيرُ، وتفننتْ مستنبطاتُ معاني القرآن؛ إلا بما رُزقه الذين أوتوا العلم من فهم كتاب الله»[٣].

---

(١) سورة محمد الآية ٢٤.

(٢) السابق: (٥/ ٣١٤).

(٣) التحرير والتنوير: (١/ ٢٨).

المبحث الثاني
التعريف بالمستشرق جولد تسيهر

اسمه ومولده[١]:

هو إجنتس[٢] جولد تسيهر مستشرق يهودي مجري، ولد في سنة ١٢٦٦هـ الموافق ١٨٥٠م، بمدينة (أشتولفيسنبرج) في بلاد المجر[٣] التي كانت آنذاك جزءاً من الإمبراطورية النمساوية، وأسرته أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبير.

ويعد جولدتسيهر من أشهر المستشرقين الذين شُغلوا بالإسلام، وترك آثاراً كثيرة تدل على ذلك.

دراسته وحياته العلمية:

قضى جولد تسهير السنين الأولى من عمره في بودابست (عاصمة المجر)، ومن ثم ذهب إلى برلين سنة ١٨٦٩م، فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليبتسك، وفيها كان أستاذه في الدراسات الشرقية فليشر[٤]، أحد المستشرقين في ذلك الحين؛ وعلى يديه حصل جولدتسيهر على الدكتوراه الأولى سنة ١٨٧٠م، وكانت رسالته

---

(١) انظر في التعريف به: الإعلام للزركلي: (١/ ٨٤)، وموسوعة المستشرقين: (١١٩)، والتعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية: (٩-٥٤).

(٢) والاسم العبري له (إسحاق) وأما (إجتس) فهو الاسم المجري. انظر: التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية: (٤٤).

(٣) هي دولة أوروبية محصورة تقع في وسط أوروبا. تحدها شمالاً سلوفاكيا، وتحد أوكرانيا في الشمال الشرقي، وتحد رومانيا من الشرق، ومن الجنوب تحد كرواتيا وصربيا وسلوفينيا، كما تحد النمسا من الغرب. انظر: جغرافية أوربة الشرقية: (١١٦).

(٤) مستشرق ألماني عُني باللغة العربية، وأسس مدرسة الاستشراق الألماني في ليبتسك، توفي سنة ١٨٦٥، انظر: الأعلام للزركلي: (٨/ ٦٩)، وموسوعة المستشرقين: (٤٠٣).

عن عالم يهودي في العصور الوسطى شرح التوراة، وهو (تنخوم أورشلمي).

ومن ثم عاد إلى بودابست فعين مدرساً في جامعتها سنة١٨٧٢م، ولكنه لم يستمر في التدريس طويلاً، وإنما أرسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية إلى الخارج، فاشتغل طوال سنة في فينا وفي لندن، وارتحل بعدها إلى الشرق من (أيلول سنة ١٨٧٣م؛ إلى نيسان من العام التالي).

أقام في القاهرة مدة من الزمن استطاع أن يحضر بعض الدروس في الأزهر؛ وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازاً كبيراً ورعاية عظيمة، ورحل إلى سوريا وتعرف على الشيخ طاهر الجزائري[١]، وصحبه مدة وانتقل بعدها إلى فلسطين.

ومنذ أن عُين في جامعة بودابست وعنايته باللغة العربية عامة، والإسلامية الدينية خاصة؛ تنمو وتزداد، ثم إنه أحرز في وطنه شهرةً كبيرة جعلته يُنتخب عضواً مراسلاً للأكاديمية المجرية سنة ١٨٧١م، ثم عضواً عاملاً في سنة ١٨٩٢م، ورئيساً لأحد أقسامها سنة ١٩٠٧م.

وصار أستاذاً للغات السامية في سنة ١٨٩٤م، ومنذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه، بل ولا مدينة بودابست، إلا لكي يشترك في مؤتمرات المستشرقين، أو لكي يلقي محاضرات في الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه[٢].

---

(١) طاهر بن صالح بن أحمد بن موهوب، السمعوني الجزائري، ثم الدمشقي، عالم، لغوي، أديب، بحاث، من عمد الإصلاح اللغوي والديني بسورية، كان له تأثير كبير في نشر العلم، ووضع مناهج التعليم وإصلاح أساليبه، واسع العلم بالمكتبة العربية ومخطوطاتها، أصله من (وغليس) بالجزائر، هاجر أبوه إلى سورية سنة ١٢٦٤هـ، توفي سنة ١٣٣٨هـ، من كتبه: التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، وتفسير القرآن. انظر: معجم أعلام الجزائر: (١٠١)، ومعجم المفسرين لنويهض: (١/ ٢٤١).

(٢) موسوعة المستشرقين: (١١٩-١٢٠).

وقد انتخب عضواً في مجمع العلوم المجري سنة ١٨٩٣م، وفي مجامع علمية عديدة، ونال لقب دكتور شرف من جامعتي أدنبرا[١]، وكمبريدج[٢]، وأنشأ عن الإسلام مقالات في المجلات: الآسيوية، والغربية، بالألمانية، والفرنسية، والإنجليزية، والروسية، والمجرية، والعربية[٣].

نتاجه العلمي من مؤلفات وأبحاث:

من أهم مؤلفاته:

١- الظاهرية مذهبهم وتاريخهم. وكان هذا أول أبحاثه الخطيرة في المسائل الإسلامية.

٢- مذاهب التفسير الإسلامي.

٣- دراسات إسلامية: وهو كتاب له أخطر الأثر في الدراسات الإسلامية، وبخاصة فيما يتصل بالبحث في الحديث الشريف.

٤- العقيدة والشريعة في الإسلام: وكان اسمه: (الإسلام) بالألمانية، ثم نُقل إلى الفرنسية بإشراف المؤلف، بعنوان (العقيدة والشريعة في الإسلام)، ثم نقله إلى العربية محمد يوسف موسى، والأستاذ عبد العزيز عبد الحق.

٥- دراسات محمدية[٤].

٦- الإسلام والدين الفارسي.

---

(١) جامعة إدنبرة هي إحدى أشهر الجامعات في العالم، تقع في مدينة إدنبرة، عاصمة إسكتلندا البريطانية.

(٢) جامعة كامبريدج تقع في كامبريدج في المملكة المتحدة.

(٣) المستشرقون لنجيب العقيقي: (٤٠).

(٤) نقده عدد من الباحثين، انظر إن شئت: كتاب التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية للدكتور الصديق بشير نصر.

وهناك بعض الكتب التي قام بتحقيقها منها:

١- المعمرين لأبي حاتم السجستاني سنة ١٨٩٩م وقدم له.

٢- كتب مقدمة لكتاب التوحيد لمحمد بن تومرت، ونشر في الجزائر سنة ١٩٠٣م.

٣- نشر فصولاً من كتاب المستظهر للغزالي في الرد على الباطنية سنة ١٩١٦م في لندن وقدم له.

وفاته:

كانت وفاته في اليوم الثالث عشر من شهر نوفمبر عام ١٩٢١م، بالمدينة التي قضى فيها الشطر الأعظم من حياته، وهي مدينة بودابست[١]. ولطول بقائه في هذه المدينة أطلق عليه بعضهم: (سجين بودابست)[٢].

---

(١) موسوعة المستشرقين: (١٢٠).

(٢) انظر: التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية: (٩).

المبحث الثالث

الشبهات التي أثارها جولد تسيهر حول التفسير بالرأي

سأذكر الشبهات المتعلقة ببعضها ثم أجيب عنها كما يأتي:

❑ الشبهة الأولى:

تحريم التفسير بالرأي-مع عدم التفريق بين المحمود والمذموم-.

❑ الشبهة الثانية:

نقل تحريم التفسير بالرأي والتحذير منه عن السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.

❑ الشبهة الثالثة:

أن المرجع الوحيد في التفسير عند السلف هو المأثور والذي يسميه (العلم).

تنبيه: الذي يظهر لي أنه أراد من بيان تحذير السلف من التفسير بالرأي نزع الثقة منه، وأن السلف قد حاربوه، وعزز ذلك أنه وصف المعتزلة[1] بالمدرسة

---

(١) المعتزلة اسم يُطلق على فرقة ظهرت في القرن الثاني الهجري بزعامة واصل بن عطاء الغَزَّال (ت: ١٣١ هـ)، متأثرة بشتى الاتجاهات الموجودة في ذلك العصر، وقد أصبحت فرقة كبيرة تفرعت عن الجهمية في معظم الآراء، ويرى أكثر العلماء أن أصل بدء الاعتزال هو ما وقع بين الحسن البصري (ت: ١١٠ هـ) وواصل بن عطاء (ت: ١٣١ هـ) من خلاف في حكم أهل الذنوب. وقد ظهر الاعتزال بدايةً من البصرة ثم انتشر في الكوفة وبغداد ومنها إلى شتى الأقطار والآفاق. وقد تفرقت المعتزلة فِرَقًا كثيرة، واختلفوا في المبادئ والتعاليم ووصلوا إلى اثنتين وعشرين فرقة، إلا أنه يجمعهم إطار عام وهو الاعتقاد بالأصول الخمسة:

التوحيد على طريقة الجهمية: وهو نفي الصفات عن الله تعالى.

والعدل على طريقة القدرية: وهو القول بأن الله غير خالق لأفعال العباد والقول بنفي القدر.

والوعد والوعيد: أي أنه يجب على الله أن ينفذ وعده للطائعين ووعيده للفاسقين.

والمنزلة بين المنزلتين: أي أن صاحب المعاصي ليس بمؤمن ولا كافر بل هو فاسق في الدنيا خالد في النار في الآخرة. **والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على طريقة الخوارج:** وهو =

العقلية، وأنهم بعملهم هذا كانوا حرباً على التفسير بالمأثور-كما سيأتي-.

فإذا فُقِدت الثقة بالتفسير بالرأي كله-والذي يشمل المحمود-؛ أوقَفَنَا بعد ذلك على عدم الثقة بالتفسير بالمأثور لاضطرابه-على حد زعمه-، لعدم وجود تفسير بالمأثور موحد للقرآن، وبذلك يكون قد أتى على نوعي التفسير الثابت عن السلف.

توضيح هذه الشبهات من كلامه:

- **أما بالنسبة لتحذير السلف فإنه يقول:** «إذا نظرنا إلى أدب التفسير الذي بلغ نموَّه ثروة عظيمة الخصب، عسر علينا-بادئ ذي بدء-أن نفهم أننا نقف تجاه نوع من الأدب؛ لم تلق أوائلُه في الدوائر الدينية من صدر الإسلام عدمَ التشجيع فحسب، بل وضع الممثلون الأتقياءُ للمصالح الدينية[1] أمام هذه الأوائل علامات الإنذار والتحذير. حتى عهد متقدم من القرن الثاني للهجرة نجد شواهد على أن الاشتغال بالتفسير كان منظوراً إليه بعين الارتياب، وأن الوعي الجاد كان يتراجع دون مزاولة ذلك في مهابة ونفور»[2].
- **وأما في كون المصدر الوحيد للتفسير هو التفسير المنقول المأثور فإنه**

=

الخروج على الحكام.

انظر الكلام على المعتزلة في: الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي: (١١٤، ١٤)، والفصل في الملل والنحل لابن حزم: (٥/ ٥٧)، والموسوعة الميسرة: (١/ ٦٩)، والمعتزلة وأصولهم الخمسة للمعتق: (١٤)، وفرق معاصرة تنتسب للإسلام للعواجي: (٣/ ١١٦٣).

(١) الظاهر أنه يقصد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث ذكر قصته مع صبيغ بعد ذلك.

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي: (٧٣).

يقول: «فإن القرآن لا يجوز تفسيره بالرأي-أي التفكير الذاتي[١]-ولا بالهوى-أي الميل الاختياري-، وإنما الطريقة الصائبة الفذة في تفسير الكتاب الحكيم هي التفسير بعلم[٢]».

ثم يفسر معنى (العلم) المراد في هذه الطريقة فيقول: «ولكن تحت لفظ (علم) لا يفهم عالمُ الدين الإسلامي[٣] أصلاً؛ نتاجَ التفكير الخاص[٤]، ولا حتى الخبر المتُلَقَّى من مصدر غير مختص، وإنما يفهم التعاليمَ المسندةَ إلى مصادر العلم المعتد بها وحدها-أي: المسندة بالرواية إلى الرسول نفسه أو إلى صحابته-فمن يستطيعُ أن يسند قوله إلى هذه المصادر؛ فهو وحده الذي عنده العلم، وكل ما عدا ذلك؛ فهو رأي أو هوى أو حدس وتخمين، ولاحق له أن يسمى علمـًا... وإذاً فالذي يُعد في نطاق علوم الدين في الإسلام علمـًا حقيقيـًا؛ هو ما يرجع إلى أقدم الثقات الذين هم أهل للعلم عن طريق سند الرواية الشفوية الصحيح فحسب»[٥].

ويؤكد أن التفسير المشهور بصوابه-أي: المؤسس على العلم-؛ هو ما يمكن إثباته عن النبي ﷺ أو عن صحابته[٦].

- **ثم إنه يبين عدم الحاجة إلى التفسير بالرأي مع وجود المأثور فيقول:** «ولا يكاد يُحصى عددُ الصحابة الذين يرجع إلى روايتهم (العلم) بتفسير مواضع

---

(١) يلاحظ عدم التفريق بين المحمود والمذموم.

(٢) لعله استفاد اشتراط» العلم» الذي يقصده مما روي عن أبي بكر: (أي أرض تقلني) وفي آخره: (ما لم أعلم) سيأتي تخريجه في ص (٢٥).

(٣) في نسبته هذا الفهم للعالِم الإسلامي يُلحظ أنه ينسب للسلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ ما دل الدليل على عكسه كما سيأتي النقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

(٤) يعني بذلك التفسير بالرأي كما فسره قبل قليل.

(٥) مذاهب التفسير الإسلامي: (٨٠).

(٦) السابق: (٨٢).

القرآن، وإذاً فلا يكاد الباحثُ الورعُ في القرآن يحس مرة بالحاجة إلى تدريب فكره الخاص في سبيل المخاطرة بالتفسير بالرأي، فإنه إذا اجتهد في تحصيل المأثور، سيجد عن طرق الروايات التي قبلها النقدُ الإسلاميُّ على أنها جديرة بالتصديق؛ تفسيراً منقولاً ينتهي إلى زمن الصحابة»[١].

- ولا يُظن أنه أراد بكلامه السابق الحثَّ على الاعتناء بالتفسير بالمأثور-الذي هو أعلى نوعي التفسير-، بل مراده فيما يظهر نزع الثقة من هذا النوع-التفسير بالرأي-، وبيان عدم عناية السلف به، ومن ثَمَّ هو سيطعن في التفسير بالمأثور مما يفقدنا النوع الثاني من أنواع التفسير حيث يقول: «على أن المجموعة الكبيرة من المادة المأثورة؛ تسهل مهمة اتخاذ موقف ناقد منها، ولا نستطيع-على الرغم من كثرة الزيف القليل الفائدة-أن نقدر حق القدر، ذلك النشاط الذي حفظ به الرواة المعلومات الهائلة الفياضة بالأقوال المتعارضة، دون مبالاة ولا اكتراث»[٢].

ثم يخرج بنتيجة فيقول: «من الظواهر التي لاحظناها حتى الآن يمكن استخلاص: أنه لا يوجد تفسير مأثور موحد للقرآن»[٣].

وبعد ذلك كله يلمح إلى أن هذا هو المأثور الذي يعول عليه السلف حيث يقول: «وعلى هذا يمكن عد وجوه من التفسير، مختلفة بعضها مع بعض ومتعارضة بعضها مع بعض؛ تفسيراً بالعلم، مع التسوية بينها جميعـًا في ذلك الحق[٤]»[٥].

---

(١) السابق: (٨٣).

(٢) السابق: (٩٩).

(٣) مذاهب التفسير الإسلامي: (١٠٤).

(٤) أي: في حق كونها من التفسير بالعلم أي يسوى بين هذه الروايات المتعارضة في كونها تفسيراً بالعلم مع اختلافها.

(٥) مذاهب التفسير الإسلامي: (١٠٤).

الجواب عن هذه الشبهات[١]:

أولاً: تحريم التفسير بالرأي:

ذكر جولدتسيهر عدداً من الأدلة وملخصها:

١- قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ﴾[٢].

٢- نهي النبي ﷺ عن التفسير بالرأي: ومنها:

- قوله ﷺ: (من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)[٣].

- وكالحديث الذي أخبر النبي ﷺ أنه يخشى على أمته من ثلاث وذكر منهم: (رجال يتأولون القرآن على غير تأويله)[٤].

٣- نهي الصحابة رضي الله عنهم وامتناعهم من تفسير القرآن بمجرد الرأي: ومنها:

- ما ورد عن أبي بكر رضي الله عنه قوله: «أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله ما لم أعلم»[٥].

---

(١) انظر: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره: (٢/ ٥١٨ – ٥٢٤).

(٢) سورة الأنعام الآية ٦٨.

(٣) رواه أبو داود في: العلم: باب الكلام في كتاب الله بغير علم: (١٤٩٤) رقم (٣٦٥٢)، والترمذي في: تفسير القرآن: باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه: (١٩٤٨) رقم (٢٩٥٢) واللفظ له، عن جندب رضي الله عنه. وضعفه الألباني في ضعيف الترمذي: (٣١٣-٣١٤) برقم (٢٩٥٢) وفي ضعيف الجامع الصغير: (٨٢٧) برقم (٥٧٣٦).

(٤) رواه الإمام أحمد (٢٨/ ٦٣٢) رقم (١٧٤١٥) عن عقبة بن عامر رضي الله عنه، وانظر السلسلة الصحيحة: (٦/ ٦٤٧) برقم: (٢٧٧٨).

(٥) رواه الطبري في جامع البيان: (١/ ٥٨) برقم: (٧٨) و(٧٩)، والبوصيري في إتحاف الخيرة المهرة: (٦/ ١١٤) رقم (٥٩٨٧)، وابن أبي شيبة في منصفه: (٦/ ١٣٦) رقم (٣٠١٠٣)، وانظر: كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال: (٢/ ٣٢٧).

- وكوقوف عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن تفسير الأب في قوله تعالى: ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾[١]، حيث قال: «عرفنا الفاكهة فما الأب؟ فقال: لعمرك يا ابن الخطاب إن هذا لهو التكلف»[٢].

٤- تحذير السلف من التفسير بالرأي: وقد ورد عدد من الأقوال عن السلف في ذلك كما ورد أن رجلاً سأل سعيد بن المسيب عن آية من القرآن، فقال: «لا تسألني عن القرآن»[٣].

الجواب عن هذه الأدلة: يمكن الجواب عن هذه الأدلة التي ذكرها جولد تسيهر بجواب عام وهو: أن العلماء قد قسموا التفسير بالرأي إلى قسمين:

أ- تفسير بالرأي المذموم: وهو تفسير القرآن تفسيراً غير جارٍ على قوانين العربية ولا موافقاً للأدلة الشرعية[٤]، وهو التفسير بمجرد الهوى وبلا استكمال لأدوات التفسير وشروطه.

وجميع ما ورد من الأحاديث والآثار التي فيها النهي عن التفسير بالرأي؛ إنما قصد بها هذا النوع من التفسير. وإنما قلنا بحملها على هذا النوع من الرأي؛ لوجود أدلة أخرى تدل على جواز التفسير بالرأي المحمود، وعلى وقوعه عند السلف

---

(١) سورة عبس الآية ٣١.

(٢) رواه الطبري في جامع البيان: (١٢/ ٤٥١) رقم (٣٦٣٦٧) وما بعده، ورواه الحاكم في مستدركه: (٢/ ٥٥٩) رقم (٣٨٩٧) وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، وابن أبي شيبة في مُصَنَّفه: (٦/ ١٣٦) رقم (٣٠١٠٥)، وقال ابن كثير: «إسناد صحيح». ثم قال: «وهذا محمول على أنه أراد أن يعرف شكله وجنسه وعينه، وإلا فهو وكل من قرأ هذه الآية يعلم أنه نبات من نبات الأرض». تفسير القرآن العظيم: (١٩٦٢)

(٣) رواه الطبري في جامع البيان: (١/ ٦٣) رقم (١٠١).

(٤) انظر في تعريف التفسير بالرأي المذموم: التفسير والمفسرون: (١/ ١٧٥).

رحمهم الله تعالى وعلى رأسهم الصحابة الكرام كما سيأتي.

ب- **تفسير بالرأي المحمود:** وهو تفسير القرآن بموافقة كلام العرب مع موافقة الكتاب والسنة ومراعاة شروط التفسير[١].

وهذا النوع من التفسير لا يمكن إنكاره عن السلف، بل إن السلف رحمهم الله تعالى قد وضحوا معاني كلام الله تعالى بأقوال لم يسندوها إلى من سبقهم، وإنما فهموها من كلام الله تعالى، ومما يدل على ذلك؛ اختلافهم رحمهم الله تعالى في تفسير كثير من الآيات.

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف؛ محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً؛ فلا حرج عليه، ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة، لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد، فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به؛ فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾[٢]، ولما جاء في الحديث المروي من طرق: (من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار)[٣]»[٤].

---

(١) انظر: التفسير والمفسرون: (١/ ١٧٥).

(٢) سورة آل عمران الآية ١٨٧.

(٣) رواه أبو داود في: العلم: باب كراهية منع العلم: (١٤٩٤) رقم (٣٦٥٨) والترمذي في: أبواب العلم: باب ما جاء في كتمان العلم: (١٩١٨) رقم (٢٦٤٩) وابن ماجة في: السنة: باب من سئل عن علم فكتمه: (٢٤٩٣) رقم (٢٦١) ورقم (٢٦٦) عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وقال الترمذي: «حديث حسن». وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب: (١/ ١٦٠) برقم (١٢٠).

(٤) انظر: مقدمة التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية: (١٤٩-١٥٠).

وقال الطبري: «وأما الأخبار التي ذكرناها عمن ذكرنا عنه من التابعين، بإحجامه عن التأويل، فإنَّ فِعْلَ من فَعَلَ ذلك منهم، كفعل من أحجم عن الفتيا في النوازل والحوادث، مع إقراره بأن الله جل ثناؤه لم يقبض نبيه إليه، إلا بعد إكمال الدين به، وعلمه بأن لله في كل نازلة وحادثة حكمـًا موجوداً بالنص أو دلالة... فكذلك إحجام مَنْ أحجم عن القيل في تأويل القرآن وتفسيره من العلماء السلف، إنما كان إحجامه عنه حِذاراً أن لا يبلغ أداءَ ما كُلِّف من إصابة صواب القول فيه، لا على أن تأويل ذلك محجوبٌ عن علماء الأمة، غير موجود بين أظهرهم»[١].

ومما يدل على جواز هذا النوع من التفسير:

أ- الأدلة الكثيرة الواردة في كتاب الله تعالى والتي تحث على الاعتبار والاتعاظ بالقرآن الكريم: من مثل قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾[٢]، وقوله: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[٣]، وقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾[٤]، وقد دلت الآية الأخيرة على أن في القرآن ما يستنبطه أولوا الألباب باجتهادهم.

قال الطبري: «وفي حث الله عز وجل عباده على الاعتبار بما في آي القرآن من المواعظ والبينات... ما يدل على أن عليهم معرفة تأويل ما لم يحجب عنهم تأويله من آيه»[٥].

---

(١) جامع البيان: (١/ ٦٤).

(٢) سورة محمد الآية ٢٤.

(٣) سورة ص الآية ٢٩.

(٤) سورة النساء الآية ٨٣.

(٥) السابق: (١/ ٦١).

قال الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ) في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[١]: «وفي الآية دليل على أن الله سبحانه إنما أنزل القرآن؛ للتدبر، والتفكر في معانيه، لا لمجرد التلاوة بدون تدبر»[٢].

ب- اختلاف الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في تفسير القرآن على وجوه، ومعلوم أنهم لم يسمعوا كل ما قالوه من النبي ﷺ، والاختلاف دليل على الاجتهاد والرأي في التفسير.

قال القرطبي: «النهي عن تفسير القرآن لا يخلو: إما أن يكون المراد به الاقتصار على النقل والمسموع وترك الاستنباط، أو المراد به أمراً آخر. وباطلٌ أن يكون المراد أن لا يتكلم أحد في القرآن إلا بما سمعه؛ فإن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قد قرؤوا القرآن واختلفوا في تفسيره على وجوه، وليس كل ما قالوه وسمعوه من النبي ﷺ»[٣].

ج- دعاء النبي ﷺ لابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بقوله: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)[٤] فلو كان التفسير مقصوراً على السماع، لما كان هناك فائدة من تخصيصه

---

(١) سورة المؤمنون الآية ٦٨

(٢) فتح القدير: (٦/ ٢٤٢).

(٣) الجامع لأحكام القرآن: (١/ ٤٨).

(٤) أصل هذا الحديث في الصحيحين فقد رواه البخاري في العلم: باب قول النبي ﷺ (اللهم علمه الكتاب): (٩) رقم (٧٥)، وفي الاعتصام: (٦٠٥) رقم (٧٢٧٠) بلفظ: (اللهم علمه الكتاب)، وفي فضائل أصحاب النبي ﷺ: باب ذكر ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: (٣٠٦) رقم (٣٧٥٦) بلفظ: (اللهم علمه الحكمة) وباللفظ الأول، ورواه البخاري في الوضوء: باب وضع الماء عند الخلاء: (١٥) رقم (١٤٣)، ومسلم في فضائل الصحابة: باب من فضائل عبد الله بن عباس: (١١١٣) رقم (٢٤٧٧) بلفظ: (اللهم فقهه في الدين).

وأما اللفظ المذكور في المتن فقد رواه أحمد في مسنده: (٤/ ٢٢٥) برقم (٢٣٩٧) وفي: (٥/ ٦٥) =

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بهذا الدعاء[١].

د- أن من نُقل عنهم التحرج من التفسير، قد نقل عنهم تفسير آيات من كتاب الله تعالى برأيهم-المحمود- فقد جاء عن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه فسر (الكلالة) برأيه ووافقه عليها عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث قال: «إني قد رأيت في الكلالة رأيًا، فإن كان صوابًا فمن الله وحده لا شريك له، وإن يك خطأ، فمني ومن الشيطان والله منه بريء»[٢]. فيحمل توقفهم في بعض الآيات على أنه من باب الورع أو لوجود من يكفي في الجواب عنهم أو لعدم اتضاح المعنى لديهم.

ثانيًا: تفسيره للعلم بأنه ما كان منقولاً فقط عن النبي ﷺ وأصحابه، وأن الذي يعد في نطاق علوم الدين في الإسلام علمًا حقيقيًا هو ما يرجع إلى أقدم الثقات:

لم يذكر لهذا الكلام مستنداً غير ما ذكر من تحذير السلف من الخوض في التفسير كما سبق بيانه.

والجواب عن هذا الزعم:

هو أن السلف رحمهم الله تعالى كانوا يعدون من العلم المقبول في تفسير كلام الله تعالى، ما كان عن طريق الاجتهاد بآلته الصحيحة، حتى لو لم يكن منقولاً

=

رقم (٢٨٧٩). قال الأرناؤوط فيه: «إسناده قوي على شرط مسلم»، وابن أبي شيبة في مصنفه: (١٧/ ١٨٧) رقم (٣٢٨٨٧)، والحاكم في المستدرك: (٣/ ٥٦٨) رقم (٦٣٥٩) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وابن حبان في صحيحه: (١٥/ ٥٢٩) رقم (٧٠٥٣) وفي: (١٥/ ٥٣١) رقم (٧٠٥٥). وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة: (٦/ ١٧٣) رقم (٢٥٨٩).

(١) انظر هذا الأدلة الثلاثة وغيرها في: التفسير والمفسرون: (١/ ١٧٤). ولابن جرير الطبري كلام مهم في ذلك انظره في مقدمة تفسيره: (١/ ٥٨ – ٦٦).

(٢) رواه الطبري في جامع البيان: (٣/ ٦٢٥)، وانظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير: (٤٤٩).

عن النبي ﷺ وصحابته الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين. ودليل ذلك ما يأتي:

١- عن أبي جحيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «قلت لعلي بن أبي طالب: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهمـًا يعطيه الله رجلاً في القرآن»(١).

٢- أن من المعلوم أن القرآن الكريم قد تضمن كليات الشريعة، وقد استدل به السلف على مسائل لم تكن موجودة على عهد النبي ﷺ وصحابته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ولا يمكن أن يكون هذا الاستدلال إلا بطريق الاجتهاد والأمثلة في ذلك كثيرة مما يدل على عدم توقفهم على المأثور فقط(٢).

٣- أن عدداً من السلف رَحِمَهُمُ اللَّهُ كان يرد تفسير معاني القرآن إلى اللغة العربية، ويستشهد على ذلك منها وهذا ليس من التفسير بالمأثور. قال ابن الأنباري: «وجاء عن أصحاب رسول الله ﷺ وتابعيهم من الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله باللغة والشعر؛ ما بيَّنَ صحةَ مذهب النحويين في ذلك، وأوضح فساد مذهب من أنكر ذلك عليهم. من ذلك... أن ابن عباس قال: (إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب)(٣)»(٤).

قال القرطبي: «وقال بعض العلماء: إن التفسير موقوف على السماع، لقوله

---

(١) رواه البخاري في: الجهاد: باب فكاك الأسير: (٢٤٥) برقم (٣٠٤٧).

(٢) ولا يعني ذلك إهمال المأثور بل كما قال الشاطبي: «فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة...وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم». الموافقات: (٣/ ٢٧٦)

(٣) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه: (٦/ ١٢٢) رقم (٢٩٩٨٣)، وأبو بكر بن الأنباري في إيضاح الوقف والابتداء: (١/ ٦١) رقم (٩٣).

(٤) إيضاح الوقف والابتداء: (١/ ٦١-٦٢).

تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[١]، وهذا فاسد، لأن النهي عن تفسير القرآن لا يخلو: إما أن يكون المراد به الاقتصار على النقل والمسموع وترك الاستنباط، أو المراد به أمراً آخر. وباطلٌ أن يكون المراد به ألا يتكلم أحد في القرآن إلا بما سمعه، فإن الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمۡ قد قرؤوا القرآن واختلفوا في تفسيره على وجوه، وليس كل ما قالوه سمعوه من النبي ﷺ، فإن النبي ﷺ دعا لابن عباس وقال: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)[٢]، فإن كان التأويل مسموعـًا كالتنزيل؛ فما فائدة تخصيصه بذلك؟! وهذا بيّن لا إشكال فيه»[٣].

ثالثًا: ما ذكره من أن أوائل من تكلموا في التفسير لم يلقوا عدم التشجيع فحسب وإنما وضعت أمامهم علامات التحذير وأنه كان يُنظر للمشتغل بالتفسير بعين الارتياب وأن الوعي الجاد كان يتراجع دون مزاولة ذلك في مهابة ونفور.

فالجواب عن ذلك-إضافة لما سبق من أن التحذير والنهي كان من التفسير بالرأي المذموم-أننا نجد من أقوال السلف رَحِمَهُمُٱللَّهُ ما يدل على التشجيع والحث على تفسير كتاب الله تعالى، من ذلك:

- ما جاء عن سعيد بن جبير قال: «من قرأ القرآن ثم لم يفسره كان كالأعمى أو كالأعرابي»[٤].
- وما جاء عن ابن أبي مليكة قال: رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمَا عن تفسير القرآن ومعه ألواحه فيقول له ابن عباس: «اكتب»، قال: حتى سأله عن التفسير كله[٥].

---

(١) سورة النساء الآية ٥٩.

(٢) سبق تخريجه ص: (٢٨).

(٣) الجامع لأحكام القرآن القرطبي: (١/ ٤٨-٤٩).

(٤) رواه الطبري في جامع البيان: (١/ ٦٠).

(٥) رواه الطبري في جامع البيان: (١/ ٦٥).

وقد ورد الثناء ممَنْ أسماهم (الممثلون الأتقياءُ للمصالح الدينية) ولعله يقصد الخلفاء كأبي بكر وعمر وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ورد عنهم الثناء والتشجيع لمن فسر القرآن:

- قال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ابن عباس كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»[١]. قال القرطبي: «وكان علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يثني على تفسير ابن عباس ويحض على الأخذ عنه»[٢].
- وجاء أن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذَكَرَ جابرَ بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ووصفه بالعلم، فقال له رجل: جُعلتُ فداءك تصف جابراً بالعلم وأنت من أنت؟! فقال: «إنه كان يعرف تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾[٣][٤].
- وقال عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو من كبار الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: «نعم ترجمان القرآن عبد الله بن عباس»[٥].
- وقال الحسن: «والله ما أنزل الله آية إلا أحب أن يعلم فيما أنزلت وما يعني بها»[٦].

فهذه الآثار وغيرها تدل على عدم صحة ما أراد تصويره، من أن السلف كانوا

---

(١) كنز العمال: (١٣/ ٤٥٩)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي: (١/ ٥٠).
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: (١/ ٥٠).
(٣) سورة القصص الآية ٨٥.
(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: (١/ ٤١)، وقد بحثت عنه في كتب الرواية فلم أجده بحسب اطلاعي.
(٥) رواه الطبري في جامع البيان: (١/ ٦٥).
(٦) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: (١/ ٤١).

يضعون أمام أوائل المفسرين علامات التحذير والمنع من الخوض في التفسير، بل فيها الحث والمدح والثناء، مما لا يخفى أنه دافع لفهم واستشراح كتاب الله تعالى من غير تقييد منهم بالأثر.

❑ الشبهة الرابعة:

أن التفسير بالرأي إنما هو انشقاق عن التفسير بالمأثور وحرب عليه.

❑ الشبهة الخامسة:

أن الدافع لهذا التفسير -بالرأي- إنما هو الورع والتقوى وتنزيه الله تعالى عن التصورات السائدة عن طريق النقل.

توضيح الشبهتين من كلامه:

- يقول جولد تسيهر: «حدث انشقاق على التفسير بالمأثور، دون أن يحس أو يقصد ممثلو هذا الانشقاق من القدماء أن يكون تفسيرهم حربًا على الرواية والنقل، وصدر ذلك لأول مرة عن مذهب أهل الرأي الإسلاميين، عن أولئك الذين يذهبون مذهبًا دينيًا أراد أن ينفي عن الصورة التي يحملها المؤمن في قرارة نفسه للألوهية وحقيقتها وتدبيرها كل ما يتجافى عن العقل، ويتنزل بها على نحو لا يليق إلى دائرة الماديات»[١]. وأصحاب هذا المذهب هم المعتزلة والذين يصفهم بصفات المدح في أكثر من موطن حيث يقول: «الناس الأتقياء» و«الأتقياء المدققين»[٢] ويصف تفسيرهم بقوله: «التفسير السوي»[٣].
- ويقول: «ومن النادر أن يتخلف حذق المعتزلة في التفسير ولا توجد

---

(١) مذاهب التفسير الإسلامي: (١٢١).

(٢) السابق: (١٢١).

(٣) السابق: (١٨٧).

وسيلة للتفسير تراها هذه المدرسة الشديدة الجرأة، في سبيل الاحتجاج بآيات القرآن لمبدأ من مبادئهم الأساسية، جنوا به أكثر ثمرات النصر في دائرة علم الكلام الإسلامي ذلك هو مبدأ أولية العقل في معرفة الحقائق الدينية»[١].

- ويقول: «وأشرف انتفاع يستفيده المعتزلة من اشتراطهم فيما يتصل بتفسير الكتاب مطابقة العقل في الحقائق الدينية؛ هو محاربتهم للتصورات الخرافية المناقضة للطبيعة، التي رسخت قَدَمُها في الدين»[٢].

الجواب عن هذه الشبهات:

١- أن الواقع لا يصدق أن التفسير بالرأي انشقاق عن التفسير بالمأثور، بل هو يدل على أنه كان مصاحباً للمأثور منذ عصر مبكر، حيث نجد اجتهادات الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في التفسير، وعلى رأسهم أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كما في تفسير آية الكلالة[٣]، ومن تلك الاجتهادات:

- ما جاء عن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: بعثني رسول الله ﷺ عام ذات السّلاسِلِ، فاحتلمت في ليلة باردةٍ شديدة البرد، فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، فتيمّمتُ به، ثمّ صليت بأصحابي صلاة الصبح، فلما قدمت على رسول الله ﷺ ذكرت ذلك له، فقال: (يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جُنُب!) قلت: نعم يا رسول الله، إني احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد، فأشفقت إن اغتسلت أن أَهْلَكَ، وذكرتُ قول الله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾[٤]، فتيمّمْتُ، ثم صليت، فضحك ولم يقل

---

(١) مذاهب التفسير الإسلامي: (١٩٣).

(٢) السابق: (١٦٠).

(٣) انظر ما سبق في هذا البحث ص: (٢٤).

(٤) سورة النساء الآية ٢٩.

شيئاً[١]. وهذا إقرار منه ﷺ لاستعمال الرأي المحمود في التفسير.

- وعن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، لما نزلت آية: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[٢]، قلنا يا رسول الله: وأينا لم يظلم نفسه، فقال: (إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[٣][٤].

فقد وقع هنا الاجتهاد من عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في المثال الأول ومن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في المثال الثاني وقد أشار النبي ﷺ إلى اجتهادهم بقوله: (تعنون)، فدل على وقوع الاجتهاد والرأي في التفسير في ذلك العصر.

٢- أن أصحاب الرأي المحمود لم يحاربوا التفسير بالمأثور -كما سبق في النصوص الورادة عنهم- بل هم يحثون على الاعتناء به، وإنما حصلت المحاربة لبعض الآثار من قبل المعتزلة حين حكَّموا العقلَ ونفوا كل ما لم يتوافق معه، والمعتزلة لا يمثلون المنهج الصحيح في تفسير القرآن، لذا فمن الخطأ أن يعمم ما فعلوه على جميع المفسرين بالرأي، كما أن من الخطأ أن يُعدَّ المعتزلةُ أوائلَ من فسر القرآن بالرأي عموماً، فالتفسير بالرأي واقع قبل ظهورهم من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كما سبق في الأمثلة[٥].

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده: (٢٩/ ٣٤٦) رقم (١٧٨١٢) وأبو داود في الطهارة: باب إذا خاف الجنب البرد أيتيمم؟: (١٢٤٨) رقم (٣٣٤)، صححه الألباني في إرواء الغليل: (١/ ١٨١) رقم (١٥٤).

(٢) سورة الأنعام الآية ٨٢.

(٣) سورة لقمان الآية ١٣.

(٤) رواه البخاري في الإيمان: باب ظلم دون ظلم: (٤) رقم (٣٢)، ومسلم فيه: باب صدق الإيمان وإخلاصه: (٦٩٩) رقم (١٢٤).

(٥) ينظر موقف المعتزلة من تفسير القرآن الكريم في: التفسير والمفسرون للذهبي: (١/ ٢٤٣)، =

٣- أما كون الدافع لفعلهم هذا هو الورع والتقوى: فيقول الدكتور عمر رضوان: «وليس غريباً أن يكيل جولد تسيهر خاصة والمستشرقون عامة الكثير من الثناء لتفسير المعتزلة **لما فيه من خدمة لأغراضهم وهي محاربة أهل السنة والجماعة** وتفاسيرهم المعتبرة وعلى رأسها (التفسير بالمأثور) كما أن **هناك دافعاً آخر لهؤلاء المستشرقين وهو أن هذا المذهب يلائم ما عليه الغرب اليوم من تقديس للعقل وإعطائه حرية أكثر مما يستحق**» ثم يقول: «فلا أدري أين هذه التقوى وأين الورع، وقد خرجوا في تفسيرهم عن جادة الصواب ولم يلتزموا به الشرع ولا ظاهر النصوص ولا روح الشريعة السمحاء زيادة على تأويلهم كل نص يخالف مذهبهم وقسرهم الآيات على نصرته بشكل غير مقبول إطلاقاً، والمعتزلة لم ينفكوا في مهاجمة أهل السنة والتشنيع عليهم والتنفير من طريقتهم»[(١)].

والدافع الذي حملهم على تأويل القرآن والآثار المعارضة لهم أنهم «اعتقدوا رأياً ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا من أئمة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم»[(٢)].

وأخيراً أنقل كلاماً للشيخ بكر أبو زيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث يقول:

«**الإسرائيليات الجديدة:**

احذر الإسرائيليات الجديدة في نفثات المستشرقين؛ من يهود ونصارى؛ فهي أشد نكاية وأعظم خطراً من الإسرائيليات القديمة؛ فإن هذه قد وضح أمرها ببيان النبي ﷺ الموقف منها، ونشر العلماء القول فيها، أما الجديدة المتسربة إلى الفكر

=

وأثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي: (٣١٥).

(١) آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره: (٢/ ٥٢٦).

(٢) مقدمة التفسير لشيخ الإسلام: (١١٠).

الإسلامي في أعقاب الثورة الحضارية واتصال العالم بعضه ببعض، وكبح المد الإسلامي؛ فهي شر محض، وبلاء متدفق، وقد أخذت بعض المسلمين عنها سنة، وخَفضَ الجناح لها آخرون، فاحذر أن تقع فيها. وقى الله المسلمين شرها»[١].

والحمد لله رب العالمين.

(١) حلية طالب العلم: (٤٣).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصبحه أجمعين، وبعد، فبعد هذه الجولة العلمية مع كتاب مذاهب التفسير الإسلامي لجولدتسيهر، وكتب العلماء في تحرير مفهوم التفسير بالرأي، يمكن الخروج بعدد من النتائج العلمية المهمة ومنها:

أولاً: ضرورة القراءة الناقدة لكتب المستشرقين، لما تتضمنه من شبهاتٍ تُبَثُّ ومطاعنَ تُدسُّ، قد تنطلي على طلاب العلم، خاصة مع انتشار كتب عدد من المستشرقين بينهم.

ثانيًا: تبين من الدراسة أن مفهوم التفسير بالرأي بالمعنى المتداول في كتب علوم القرآن؛ بحاجة إلى مزيد تحرير وضبط، وقد حاولت في هذا البحث تفصيل القول فيه، والوصول إلى مفهوم قد يساعد في تحريره وضبطه.

ثالثًا: أن قضية الاجتهاد في التفسير؛ قضية مشتركةٌ بين نوعي التفسير: المأثور والرأي، ولا يصح تخصيص مفهوم التفسير بالرأي بأنه تفسير القرآن بالاجتهاد، فيفهم منه أن التفسير بالمأثور لا اجتهاد فيه، بل إنَّ الاجتهادَ واقعٌ في النوعين، لذا فإن الصواب عدم ذكر الاجتهاد في التعريف دون تقييده بالنقل أو العقل، فاجتهاد المفسر في المنقول-جمعًا ودراسة وتوفيقًا-داخلٌ في التفسير بالمأثور، واجتهاد المفسر العقلي في المنقول نصًا أو أثراً-استنباطًا وتفسيراً-داخل في التفسير بالرأي، وقد يسلط المُفَسِّر اجتهاده العقلي في النص بعد استيفائه للنقول في التفسير فيجمع بين نوعي التفسير كما هو في كثير من كتب التفسير التي صنفها الكُتَّاب في مناهج المفسرين على أنها من كتب التفسير بالمأثور.

رابعًا: أن تصنيف كتب مناهج المفسرين لكتب التفسير بين المأثور والرأي، وغيرهما من أنواع التفسير؛ قائمٌ على معايير غير دقيقة في التصنيف، والحاجةُ ماسَّةٌ

لوضع معايير علمية دقيقة، يمكن من خلالها سبرُ كتب التفسير والخروج بتصنيف دقيق، أغلبي أو كلي، لكتب التفسير.

خامسًا: جواز نوعي التفسير: المأثور والرأي، ووقوعهما في عهد النبي ﷺ، وحثُّ السلف عليهما كما في الآثار المذكورة في البحث.

سادسًا: ادعاءُ معارضة السلف للتفسير بالرأي؛ ادعاءٌ غير صحيح، ووجوب توجيه النصوص الدالة على عدم الجواز إلى التفسير بالرأي المذموم كما هو معلوم في كتب التفسير وكتب علوم القرآن.

سابعًا: ادعاء أن الداعي للتفسير بالرأي هو تنزيه الله عن التصورات الواقعة في التفسير بالرأي؛ ادعاء غير صحيح، أراد منه جولد تسيهر تشويهَ التفسير بالمأثور، ومدْحَ المعتزلة الذين يراهم أهل التفسير العقلي ورواده.

ثبت المصادر والمراجع

١- **إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة**، لأحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، بلا بيانات طبع.

٢- **الإتقان في علوم القرآن**، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، طباعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ط١، ١٤٢٦هـ.

٣- **أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي**، للدكتور مساعد مسلم عبد الله آل جعفر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٤- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، إشراف محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٥- **أصول التفسير وقواعده**، للشيخ خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٦- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، لابن قيم الجوزية، رتبه وضبطه وخرج أحاديثه: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

٧- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م.

٨- **إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل**، لأبي بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري النحوي، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط١، ١٣٩١هـ.

٩- **البحر المحيط في التفسير**، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد

جيل، دار الفكر، بيروت، ط١٤٢٠هـ.

١٠- **البرهان في علوم القرآن**، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١٤١٩هـ.

١١- **تاج العروس من جواهر القاموس**، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق عبد الكريم العزباوي، ط١٤٠٣هـ، بلا بيانات الطابع.

١٢- **التحرير والتنوير**، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط١٩٩٧.

١٣- **التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية**، للدكتور الصديق بشير نصر، طبع مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق لندن، ط٢، ٢٠٠٩م.

١٤- **تفسير القرآن العظيم**، للإمام عماد الدين إبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار السلام، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.

١٥- **تفسير القرآن الكريم أصوله وضوابطه**، للدكتور علي بن سليمان العبيد، مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.

١٦- **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، للدكتور مساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، الدمام ط١، ١٤٢٢هـ.

١٧- **التفسير والمفسرون**، للدكتور محمد حسين الذهبي، ضبط نصوصه وخرجه الشيخ أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، بلا سنة طبع.

١٨- **تهذيب اللغة**، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق الأستاذ أحمد عبد العليم البردوني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بلا سنة طبع.

١٩- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، دار هجر، مصر، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٠- **الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، راجعه وضبطه وعلق عليه: الدكتور محمد إبراهيم الحفناوي، وخرج أحاديثه: الدكتور محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، ط٢، ١٤١٦هـ.

٢١- **جغرافية أوربة الشرقية**، د. عبد الرحمن حميدة، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٢٢- **جمهرة اللغة**، لأبي بكر محمد بن الحسين بن دريد الأزدي البصري، دار صادر، بيروت، بدون سنة طبع.

٢٣- **درء تعارض العقل والنقل (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)**، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، بلا سنة طبع.

٢٤- **رد افتراءات المبشرين على آيات القرآن الكريم**، للدكتور محمد جمعة عبد الله، ط١، ١٤٠٥هـ، بلا بيانات للطابع.

٢٥- **سنن أبي داود**، المطبوع ضمن موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة، بإشراف فضيلة الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط٣، ١٤٢١هـ.

٢٦- **سنن النسائي**، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، مطبوع ضمن موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة، بإشراف الشيخ صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ.

٢٧- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.

٢٨- **صحيح البخاري**، المطبوع ضمن موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة، بإشراف فضيلة الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشرو

التوزيع، الرياض، ط٣، ١٤٢١هـ.

٢٩- **صحيح الترغيب والترهيب للمنذري**، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.

٣٠- **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، محمد ناصر الدين الألباني، أشرف على طبعه: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٨هـ.

٣١- **صحيح سنن أبي داود**، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٢- **صحيح مسلم**، المطبوع ضمن موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة، بإشراف فضيلة الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط٣، ١٤٢١هـ.

٣٣- **ضعيف الجامع الصغير وزيادته**، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، أشرف عليه زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٠هـ.

٣٤- **ضعيف سنن الترمذي**، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٥- **علوم القرآن الكريم**، للدكتور نور الدين عتر، مطبعة المصباح، دمشق، ط١، ١٤١٤هـ.

٣٦- **فهم القرآن**، للحارث المحاسبي، قدم له وحقق نصوصه: د. حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤٠٢هـ.

٣٧- **القاموس المحيط**، لمجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٨، ١٤٢٦هـ.

٣٨- **كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال**، لعلاء الدين علي بن حسام

الدين المتقي الهندي البرهان فوري، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤٠١هـ.

٣٩- **المحصول في علم الأصول**، لمحمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٨ هـ.

٤٠- **مذاهب التفسير الإسلامي**، لإجنتس جولد تسيهر، عناية: د. عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر، ط١٣٧٤هـ.

٤١- **المستدرك على الصحيحين**، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٤٢- **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، إشراف الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

٤٣- **المصنف في الأحاديث والآثار**، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.

٤٤- **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، الرياض، ط٤، ١٤١٧هـ.

٤٥- **معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر**، لعادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.

٤٦- **معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر**، لعادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ.

٤٧- **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، اعتنى به: الدكتور محمد عوض مرعب والآنسة فاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٤٨- **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، لفخر الدين محمد الرازي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ.

٤٩- **مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير**، للدكتور مساعد بن سليمان الطيار، دار المحدث، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ.

٥٠- **مناهل العرفان في علوم القرآن**، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، راجعه وضبطه وعلق عليه: محمد علي قطب ويوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط١٤٢٢هـ.

٥١- **الموافقات في أصول الشريعة**، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي المالكي، شرحه وخرج أحاديثه: الشيخ عبد الله دراز، ووضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا سنة طبع.

٥٢- **موسوعة المستشرقين**، للدكتور عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

Abstract

This research aims to study the term '*Interpretation by Opinion*', and define its tenets, by examining the various definitions suggested by the most prominent scholar of commentary (Tafsir). The research, also, aims to comment on these established definitions, suggest a new acceptable designation, and respond to the accusations raised by the Orientalist Ignác Goldziher in his book *Islamic Schools of Interpretation*. Goldziher discusses the two different approaches to commentary on the Qur'an: *Cited Interpretation* and *Interpretation by Opinion*, where has raised some doubts with regard to the latter approach .

Goldziher claims that, according the Islamic doctrine, *Interpretation by Opinion* is prohibited. He put forward a proof to his claims based on what he defines as statements made by the early scholars of Islam. He also claims that this approach constitutes a split and deviation from the accepted and established approach of interpreting the Qur'an through *Cited interpretation*. Moreover, Goldziher argues that *Interpretation by Opinion* is introduced in order to uphold the Infallibility of Allah inherent in the *Cited Interpretation* .

This research offers a detailed discussion of Goldziher's argument, and provides refutation for its constituents

Key words

Tafsir, Goldziher, Interpretation by Opinion, Orientalist.

سِـرُ التَوبةِ والاعْتِرافِ في الكنيسة القبطية عرض ونقد

د. خالد علي عباس القط
أستاذ الأديان والفرق الإسلامية والمذاهب المعاصرة المشارك
جامعة طيبة – المدينة المنورة
khaledelkot@hotmail. com

تاريخ التحكيم:٤/ ٧/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة:٢٢/ ٨/ ١٤٣٦

المستخلص:

الدين الحق هو الذي يوافق العقل والفطرة السليمة، ويبلغه رسول اصطفاه الله تعالى لقومه تبليغا كاملا فلا مجال فيه لزيادة أو نقصان.

ولكن حينما يزاد فيه عقائد وطقوس وأسرار على أيدي مجموعة من الكهنة والرهبان لينالوا مكانة التقديس، وتقره المجامع الدينية الكنسية الخاصة، حينئذ يصاب ذلك الدين بالتحريف والتزييف فلا يصبح هو ذلك الدين الحق.

وذلك من خلال الحديث عن «**سر التوبة والاعتراف في الكنيسة القبطية**» أحد أسرار الكنيسة السبعة المقدسة، والذي أقره مجمع روما الكنسي الثاني عشر عام ١٢١٥م.

حيث بيان: مفهوم كلمات «سر» و«توبة» و«اعتراف» لغة واصطلاحا كنسيا قبطيا، وذكر الأسرار الكنسية المقدسة.

والتعريف بسر التوبة والاعتراف، ومنزلته، وشروط إتمامه، وكيفية أدائه،

وأهم استحقاقاته ومزاياه.

ثم الحديث عن اعتقاد النصارى وأدلتهم في نشأة سر التوبة والاعتراف، ونقد هذه الأدلة عقلا ونقلا.

ثم ذكر الأسباب الحقيقية التي دعت إلى نشأته حيث:

دور الاضطهادات اليهودية والرومانية الوثنية ضد النصارى الأوائل. وأثر المجامع الكنسية في إقرار سر التوبة والاعتراف وطلب الغفران الكنسي واعتباره عقيدة وسرا من أسرار الديانة النصرانية.

الكلمات المفتاحية:

الاعتراف، التوبة، الكنيسة القبطية، الكنيسة الأرثوذكسية، المجامع المسكونية.

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾(١).

إن الحمد لله نحمده ونستعين به ونستغفره، فهو غافر الذنب وقابل التوبة وحده، فلا غافر إلا هو، ولا قابل إلا هو، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا.

وأشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له، ولا صاحبة ولا ولد ولا والد له، ولا مثيل له، الذي هو كما أثنى على نفسه وفوق ما يثني عليه أحدُ من جميع خلقه.

والصلاة والسلام علي الرسول المصطفى محمد بن عبد الله ﷺ الرحمة المهداة خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد.

يعد سر التوبة والاعتراف وطلب الغفران الكنسي أحد أسرار الكنيسة السبعة المقدسة التي يعتقدها النصارى خاصة طائفتي الكاثوليك والأرثوذكس، وعن طريقه يُـنَال العديد من الاستحقاقات والامتيازات خاصة: مغفرة الذنوب ومحو الخطايا وحصول التوبة العظمى والتهيئة للدخول في نعيم ملكوت السموات على يد كاهن الاعتراف الكنسي غافر الذنب وماحي الذنوب والخطايا، بإقرار المعترف بذنوبه وخطاياه مقترنا بدفع جزء من المال لشراء تلك المغفرة، حينئذ يتحقق الغفران الكنسي الكلي لهذا المعترف!!

---

(١) التوبة: ٣١-٣٢.

ومن هذا المنطلق كانت تلك الدراسة التحليلية والنقدية، والتي عنوانها:

(سر التوبة والاعتراف في الكنيسة القبطية: عرض ونقد)

حيث كانت الدراسات السابقة التي تناولت «سر التوبة والاعتراف» – قدر اطلاعنا –.

اتخذت منهجين:

الأولى- دراسات أخذت منحى إقرار السر وتأكيده والدفاع عنه، وهي الدراسات المسيحية اللاهوتية، ولعل منها:

مجموعة الشرع الكنسي للأرشمندريت حنانيا إلياس كساب، وأسرار الكنيسة السبعة لحبيب جرجس، ودائرة المعارف الكتابية لمجموعة من اللاهوتيين، وعلم اللاهوت النظري للقس جيمس أنس، وعلم اللاهوت بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية للقمص ميخائيل مينا.

والجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة ليوحنا بن زكريا ابن سباع، واللآليء النفيسة في شرح طقوس ومعتقدات الكنيسة للقمص يوحنا سلامة، والقيم الروحية في سر المعمودية للأنبا غريغوريوس الأسقف العام، والتوبة والاعتراف عقائديا روحيا طقسيا للقمص مرقس عزيز... وغيرها.

الثانية – دراسات تناولت عَرَضـًا مفهوم هذا السر الكنسي كونه أحد أسرار الكنيسة السبعة، غافلة عن الشرح والتحليل والنقد المسائل المتعلقة به حيث: بيان منزلته، وشروط إتمامه، وكيفية أدائه، واستحقاقاته ومزاياه، وبيان اعتقاد النصارى في نشأته، ونقد هذا الاعتقاد عقلا ونقلا، وبيان الأسباب الحقيقية التي أدت إلى نشأته، ولعل منها:

محاضرات في النصرانية لمحمد أبو زهرة، والمسيحية لأحمد شلبي، والنصرانية: نشأتها التاريخية وأصول عقائدها لعرفان عبد الحميد فتاح، والكنيسة

وأسرارها السبعة لجمال الدين الشرقاوي، واليهودية والمسيحية لمحمد ضياء الرحمن الأعظمي،... وغيرها.

وتقوم هذه الدراسة على عدد من مناهج البحث العلمي، ومنها:

١- المنهج الموضوعي: الذي يعرض عقيدة النصارى في سر التوبة والاعتراف عرضا موضوعيا من خلال كتابهم المقدس، وآراء علماء اللاهوت النصارى.

٢- المنهج التحليلي الاستنباطي: الذي يقوم على تحليل نصوص الكتاب المقدس التي تتحدث عن سر التوبة والاعتراف وطلب الغفران الكنسي وتوضيحها، واستنباط المقصد العقدي منها.

٣- المنهج المقارن: الذي يقارن ويوازن بين نصوص الكتاب المقدس لبيان التناقض الواضح فيها حول إقرار سر التوبة والاعتراف على يد المسيح الرب، وعدم إقراره.

٤- المنهج النقدي: الذي يُقيّم عقيدة النصارى حول سر التوبة والاعتراف وطلب الغفران الكنسي من منطلق رؤية موضوعية عقلية علمية حول هذا السر المقدس!!

وتتكون هذه الدراسة المعنونة بـــ:

(سر التوبة والاعتراف في الكنيسة القبطية: عرض ونقد)

من: مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

فالمقدمة: أشارت بإيجاز إلى أهمية سر التوبة والاعتراف وطلب الغفران الكنسي عند النصارى كونه أحد الأسرار الكنسية السبعة المقدسة، والمنهج المتبع في ذلك البحث.

أما المبحث الأول: فعنوانه: سر التوبة والاعتراف: مفهومه ومنزلته ومزاياه.

وفيه ثماني مسائل:

الأولى – مفهوم كلمة «السر» لغة واصطلاحا كنسيا.

الثانية – أسرار الكنسية القبطية المقدسة.

الثالثة – مفهوم كلمتي «توبة واعتراف» لغة واصطلاحا كنسيا.

الرابعة – التعريف بسر التوبة والاعتراف.

الخامسة – منزلة سر التوبة والاعتراف في الكنيسة القبطية.

السادسة – شروط إتمام سر التوبة والاعتراف.

السابعة – كيفية أداء التوبة والاعتراف أمام كاهن الاعتراف.

الثامنة – استحقاقات ومزايا سر التوبة والاعتراف.

أما المبحث الثاني: فعنوانه: نشأة «سر التوبة والاعتراف» ونقده.

وفيه ثلاث مسائل:

الأولى – اعتقاد النصارى في نشأة سر التوبة والاعتراف.

الثانية – نقد أدلة النصارى لسر التوبة والاعتراف.

الثالثة – الأسباب التي دعت إلى نشأة سر التوبة والاعتراف وطلب الغفران الكنسي القبطي، ومنها:

١- دور الاضطهادات اليهودية والرومانية الوثنية ضد النصارى الأوائل.

٢- أثر المجامع الكنسية في إقرار سر التوبة والاعتراف وطلب الغفران الكنسي القبطي.

أما الخاتمة: ففيها أهم النتائج التي تم التوصل إليها، وعدد من التوصيات المرجوة.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول

سر التوبة والاعتراف

مفهومه ومنزلته ومزاياه

المسألة الأولى: مفهوم كلمة «السر» لغة واصطلاحا كنسيا:

١- مفهوم كلمة «السر» لغة.

السر: من الفعل (سرر)، ويقصد به الشيء الذي يكتم، وجمعه أسرار.

والسر بوجه عام: المستور والخفي الذي يتعذر فهمه أو حله.

وبوجه خاص: الأسرار طائفة من المعتقدات والطقوس ذات طبيعة سرية ومقصورة على الخاصة.

وفي اللاهوت المسيحي: هي أسرار يجب أن يؤمن بها المسيحي، وإن لم يدرك حقيقتها[١].

٢- مفهوم كلمة «السر» في المصطلح الكنسي القبطي.

يرى اللاهوتي حبيب جرجس: أن كلمة سر في الكتاب المقدس معناها الاعتيادي الأمر المخفي أو المكتوم، ولها معنيان آخران:

فيراد بها أولا: كل شيء مقدس وغير منظور كما جاء في (١ كو ١٥: ٥١): «هو ذا سر أقوله لكم».

وتأتي بمعنى الرمز أو الإشارة أو العلامة، أو التدبير الإلهي، أو الحقيقة الروحية العميقة التي لا تدرك بالعقل، وأنه هبة من هبات الروح القدس الذي يفيض – علينا– بالنعم المبررة في نفوسنا وبمعنى آخر: «السر هو عمل مقدس بفعله

---

(١) محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، دار القلم – بيروت (د ت)، ص ٢٩٤.

المعجم الفلسفي، نشر مجمع اللغة العربية – القاهرة عام ١٩٨٣م، ص ٩٧.

يحصل شعب الكنيسة على نعمة غير منظورة تحت مادة أو علامة منظورة»، فالوجه المنظور: هو العمل الخارجي الذي يجريه خادم الكنيسة كاستخدام الماء كمادة منظورة في سر المعمودية، واستخدام زيت الميرون الذي يحتوي على أنواع أطياب في سر المسحة المقدسة، واستخدام القربان المقدس المصنوع من الخمر ودقيق الحنطة ليتحول إلى غذاء سمائي وخبز سمائي هو جسد الرب في سر العشاء الرباني، ووضع الصليب على المعترف لسر التوبة والغفران، واستخدام القنديل (زيت وفتيل) لسر مسحة المرضى، واستخدام الإكليل المقدس على رأس العريس والعروس إشارة إلى إكليل العفة والتقديس في سر الزيجة، واستخدام اليد الأسقفية أو الكهنوت لمنح الموهبة والسر في سر الكهنوت، أما الوجه غير المنظور: هو الفاعلية التي بها يغسل المسيحي داخليا ويطهر نفسه من الخطيئة[١].

وقد أجمع علماء اللاهوت في الكنيسة القبطية الشرقية على أن: السر الكنسي المقدس - أو الأسرار الكنسية - هو: «نوال وحصول نعمة سرية (غير منظورة) بواسطة مادة منظور»، وذلك بفعل روح الله القدوس الذي حل بمواهبه في يوم الخمسين على التلاميذ القديسين ورسل السيد المسيح الأطهار، وبحسب ما أسسه السيد المسيح نفسه وسلَّمه للرسل الأطهار وهم بدورهم سلَّموه للكهنة بوضع اليد الرسولية[٢].

من خلال التعريف السابق يمكن استنباط ما يأتي:

---

(١) حبيب جرجس: أسرار الكنيسة السبعة، مكتبة المحبة – القاهرة، ط ٤ عام ١٩٦٨م ص ٥، ١٠، ٩٧.

(٢) مجموعة من اللاهوتيين: دائرة المعارف الكتابية، كتاب إلكتروني، كلمة (سر) – موقع كنيستنا- القس جيمس أنس: علم اللاهوت النظري، ترجمة منيس عبد النور، كتاب الكتروني، الفصل (٤٥)، السؤال (٢٧) (موقع الأنبا تكلا).

١- الدين الحق هو الذي بلغه الرسول المبعوث إلى الناس تبليغا كاملا لا نقص فيه أو زيادة، والقول بأن هناك أسرارا مقدسة دينية إشارة إلى نقصان هذا الدين، ودليل على عدم اكتماله على يد ذلك الرسول، وإشارة على أن هناك من يكمله من الناس فيصبح هؤلاء المكملون لهذا الدين أنبياء ورسلا!!

٢- الاعتقاد بأن المسيح الرب- كما يعتقد النصارى- قد أسس هذه الأسرار الكنسية المقدسة وقد حرمها ولم يهبها إلى المؤمنين به، ولكنه قد وهبها خاصة إلى رسله الذين هم بدورهم الديني سلموها للكهنة نفي لعدالة الرب المسيح!!

٣- القول بأن الرب المسيح قد أسس هذه الأسرار يناقض الاعتقاد بأن هذه الأسرار هبة من هبات الرب الروح القدس، فإن أسسها الرب المسيح ولم يهبها الرب الروح القدس، فهذا دليل ضعف ونفي لألوهية المسيح الرب فلا وجود إذن لهذه الأسرار!! وتصبح إرادة الروح القدس الرب هي النافذة، وأنه هو مؤسس هذه الأسرار!!

٤- الاعتقاد بحلول روح الله القدوس الذي حل بمواهبه في يوم الخمسين على التلاميذ القديسين ورسل السيد المسيح اعتقاد يرفضه العقل الواعي بحقيقة الدين الحق، فهذا الحلول إما أن يكون حلولا جسديا!!، أمَّا حلولا معنويا!! فإن كان حلولا جسديا فمعنى ذلك أن الروح القدس الرب قد تجزأ وتقسّم إلى أكثر من خمسين جزءا بعدد التلاميذ والرسل الموجودين، ثم تحلّ هذه الأجزاء في أجسادهم، فتصبح أجسادهم هي عينها أجساد الروح القدس الرب التي حلت متجزئة فيهم!! وأما إن كان الحلول حلولا معنويا فهذا دليل على كون رسالة المسيح رسالة ناقصة لم يكملها المسيح الرب بدليل حلول الروح القدس الرب على التلاميذ في يوم الخمسين بعد صلب المسيح – كما يعتقد النصارى – ودفنه مع

الأموات، ثم قيامته من بين الأموات، ثم صعوده إلى السموات ثم نزوله منها، ثم ظهوره للتلاميذ وحديثه معهم عن ملكوت الله مدة أربعين يوما وأوصاهم ألا يبرحوا من أورشليم بل ينتظروا موعد الأب، ثم صعد ثانية إلى السموات، وبعد عشرة أيام من الصعود الأخير أي بعد خمسين يوما، كان الجميع – مئة وعشرون شخصا – يذكرون الله ويسبحونه صار صوتـًا من السماء بغتة كما من هبوب ريح عاصفة، وملأ كل البيت الذي كان الجميع جالسين فيه، وظهرت لهم ألسنة منقسمة كأنها من نار، واستقرت على كل واحد منهم، وامتلأ الجميع من الروح القدس، وابتدءوا يتكلمون بألسنة أخرى ولغات غير لغتهم، كما أعطاهم الروح القدس الرب أن ينطقوا!![1]

المسألة الثانية: أسرار الكنسية القبطية المقدسة:

يعتقد نصارى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية الشرقية أن أسرار الكنيسة هي الوسائط التي تسري من خلالها نعمة الصليب لحياة المسيحيين المؤمنين، وقد شاءت إرادة الرب أن تكون سبعة لتكون موافقة لحاجة الإنسان في هذه الحياة، وهي: سر المعمودية، وسر المسحة المقدسة، وسر العشاء الرباني، وسر التوبة والاعتراف، وسر مسحة المرضى، وسر الزيجة، وسر الكهنوت، وأن هذه الأسرار أسسها المسيح الرب، ومن هنا أصبحت دينية مقدسة.

أما النصارى البروتستانت فيعتقدون أن الأسرار المقدسة سران هما: المعمودية والعشاء الرباني، وينكرون سواهما بذريعة أنه لا نصَّ كتابيا عليها.

---

(١) انظر: يوحنا بن زكريا ابن سباع، الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة، شرح وتعليق د/ ميخائيل مكسي، مكتبة المحبة – القاهرة عام ٢٠٠١م، ص ٦٧ وما بعدها، أد/ أحمد حجازي السقا: أقانيم النصارى: بيان ونقد، مكتبة النافذة، القاهرة عام ٢٠٠٦م، ص ٨٨ الأب جورج شهباز: مقالة (مواهب الروح القدس)، موقع خلاصك السبتي انترنت، بتاريخ ٨/ ٨/ ٢٠١٠م.

وفيما يأتي إشارة عن كلِّ سرٍّ من الأسرار السبعة:

١- سر المعمودية: وقد جاءت الإشارة عنه كما يعتقد النصارى في (يو ٣: ٣، ٥): «الحق الحق أقول لك إن كان أحد لا يولد من فوق لا يقدر أن يرى ملكوت الله... الحق الحق أقول لك أن كان أحد لا يولد من الماء والروح لا يقدر أن يدخل ملكوت الله».

ومن خلال هذا السر تسري إليهم – المؤمنين المسيحيين – نعمة التجديد والميلاد الجديد بلبس المسيح!!

وفي(١كو ١١: ٦): «لكن اغتسلتم بل تقدستم بل تبررتم بسم الرب يسوع وبروح إلهنا».!!

٢- سر الميرون: جاءت الإشارة عنه في(١يو ٢٧: ٢): «وأما أنتم فالمسحة التي أخذتموها منه ثابتة فيكم، ولا حاجة بكم إلى أن يعلمكم أحد، بل كما تُعلمكم هذه المسحة عينها عن كل شيء، وهى حق وليست كذباً. كما علمتكم تثبتون فيه».

ومن خلال هذا السر تسري إليهم نعمة حلول الروح القدس الرب فيهم!!

٣- سر التوبة والاعتراف: جاءت الإشارة عنه في(يو ٢٣: ٢٠): «من غفرتم خطاياه تغفر له ومن أمسكتم خطاياه أمسكت».

وفي (مت ١٦: ١٣ - ٢٠): «.. فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات، وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السموات».!!

ومن خلال هذا السر تسري إليهم نعمة غفران الذنوب، ومحو الخطايا والشفاء من أمراض الخطيئة!![1]

٤- سر مسحة المرضى: وقد جاءت الإشارة عنه في(يع ٥: ١٤، ١٥):

---

(١) قورلس بهنام: الدرة النفيسة في بيان حقيقة الكنيسة، طبعة دير الآباء الدومنكين – الموصل عام ١٨٦٧م، فصل٣٠، ص ٢٧٥م.

«أمريض أحد بينكم فليدع قسوس الكنيسة فيصلوا عليه ويدهنوه بزيت باسم الرب وصلاة الإيمان تشفى المريض والرب يقيمه. وإن كان قد فعل خطيئة تغفر له».

ومن خلال هذا السر تسري إليهم نعمة الشفاء!!

٥- سر الشكر «العشاء الرباني»!!: وقد جاءت الإشارة عنه في(يو ٦: ٥١ - ٥٧): «الحق الحق أقول لكم إن لم تأكلوا جسد ابن الإنسان وتشربوا دمه فليس لكم حياة فيكم. من يأكل جسدي ويشرب دمي فله حياة أبدية وأنا أقيمه في اليوم الأخير. لأن جسدي مأكل حق ودمي مشرب حق. من يأكل جسدي ويشرب دمي يثبت في وأنا فيه».

ومن خلال هذا السر تسري إليهم نعمة حلول المسيح بلحمه ودمه فيهم![1]

٦- سر الزيجة: جاءت الإشارة عنه في (أفسس ٣٢: ٥): «هذا السر عظيم».

ومن خلال هذا السر تسري إليهم نعمة الاتحاد بين الزوجين.

٧- سر الكهنوت: جاءت الإشارة عنه في(٢تى ٦: ١): «أذكرك أن تضرم أيضـًا موهبة الله التي فيك بوضع يدي»

وفي (١كو ١: ٤): «هكذا فليحسبنا الإنسان كخُدام المسيح، ووكلاء سرائر الله»!!

وفي (أع ٢٣: ١٤): «وانتخبا لهم قسُوسـًا في كل كنيسةٍ، ثُم صليا بأصوام واستودعاهم للرب الذي كانوا قد آمنوا به».

ومن خلال هذا السر تسري إليهم نعمة تفويض السلطة الإلهية للكاهن على الآخرين!![2]

---

(١) انظر: القمص يوحنا سلامة: اللآليء النفيسة في شرح طقوس ومعتقدات الكنيسة، طبعة بطريركية الأقباط الأرثوذكس – القاهرة عام ١٩٦٥م، ج٢، ص ١٩٥.

(٢) الأنبا روفائيل الأسقف العام: مقالة (أسرار الكنيسة السبعة)، (منتدى الأقباط قادمون – =

لكن من يتأمل العهد الجديد يجد هناك أسرارا كثيرة غير تلك الأسرار السبعة، ولعل منها:

١ – سر التجسد أو سرّ التقوى والتنازل العجيب للإله الكلّي القدرة، الموجود في كل زمان ومكان، الكامل القدوس الصالح، النور الطاهر في الجسد البشري ليسوع، وجاءت الإشارة عنه في (١تيموثاوس ٣:١٦): «عظيم هو سرّ التقوى الله ظهر في الجسد».

٢– سرّ الإنجيل، وهذا السرّ خاص بتدبيرات النعمة الغنيّة التي كانت قبلاً مجهولة ولكن أعلنت للنصارى في الرب يسوع المخلص، وجاءت الإشارة عنه في (أفسس ٦: ١٩):

«لأعلّم جهاراً بسرّ الإنجيل».

٣– سرّ اتحاد المسيح بالأُمميّن، وجاءت الإشارة عنه في (أفسس ٣: ٣–٦):

«إنه بإعلان عرّفني بالسرّ.. أن الأمم شركاء في الميراث والجسد ونوال موعده (الروح القدس) في المسيح بالإنجيل»!!

٤ – سرّ مشيئة الله، وجاءت الإشارة عنه في (أفسس ١: ٩، ١٠):

«إذ عرّفنا بسرّ مشيئته حسب مسرّته التي قصدها في نفسه لتدبير ملء الأزمنة ليجمع كل شيء في المسيح ما في السموات وما على الأرض».

٥ – سرّ الإيمان، وقد جاءت الإشارة عنه في(١ تيموثاوس٣:٩):

«ولهم سرّ الإيمان بضمير طاهر».

=

انترنت) تاريخ الدخول ١٩/ ٤/ ٢٠١٣م، حبيب جرجس: أسرار الكنيسة، ص ١٨، أد/ عرفان عبد الحميد فتاح: النصرانية: نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، دار عمار الأردن عام ٢٠٠٠م، ص ١١٤، ع. م/ جمال الدين الشرقاوي: الكنيسة وأسرارها السبعة، مكتبة وهبة عام ٢٠٠٨م، ص٧٥.

٦- سرّ الله المذخّر فيه جميع كنوز، وقد جاءت الإشارة عنه في (كولوسي ٢:٢- ١٠)

«فإنه فيه (أي في المسيح) يحلّ كلّ ملء اللاهوت جسدياً. وأنتم مملوؤون (كاملون) فيه الذي هو رأس كل رياسة وسلطان».

٧ - سرّ اقتران المسيح بالكنيسة، وقد جاءت الإشارة عنه في(أفسس ٥: ٣١، ٣٢):

«من أجل هذا يترك الرجل أباه وأمّه ويلتصق بامرأته ويكون الاثنان جسداً واحداً» هذا السرّ عظيم ولكنني أنا أقول من نحو المسيح والكنيسة».

٨ - سرّ رجاء المجد في المؤمنين، وقد جاءت الإشارة عنه في(كولوسي ١: ٢٦، ٢٧):

«السرّ المكتوم منذ الدهور ومنذ الأجيال ولكنه الآن قد أظهر لقديسيه، الذين أراد الله أن يعرّفهم ما هو غنى مجد هذا السرّ في الأمم الذي هو المسيح فيكم رجاء المجد».

٩ - أسرار ملكوت السموات[١].

فمن خلال الحديث السابق عن أسرار الكنيسة القبطية المقدسة يمكن استنباط ما يأتي:

١- الاختلاف والتناقض العقدي بين الطوائف النصرانية – الكاثوليك

---

(١) الأرشمندريت إلياس مقار: العبادة المسيحية، مكتبة السائح – طرابلس عام ١٩٨٥م ص ٤٦٧، نخبة من علماء اللاهوت: دائرة المعارف الكتابية، (كتاب الكتروني – انترنت) كلمة (سر – أسرار)، يوسف حبيب: الكنز المخفي، مكتبة الكرنك – محرم بك – (د ت)، ص ٤، د/ فهيم عزيز: الفكر اللاهوتي في رسائل الرسول بولس، دار الثقافة، القاهرة عام ١٩٨١م، ص ٤٦.

والأرثوذكس والبروتستانت – حول الاعتقاد بهذه الأسرار السبعة المقدسة!!

٢- المتأمل لهذه الأسرار الكنسية يدرك مدى سيطرة رجال الدين على أتباع هذه الديانة سيطرة كاملة، بدءا من ميلاد النصراني حيث التعميد المقدس على أيدي رجال الدين، ثم دهن جسده بزيت الميرون على أيدي رجال الدين، ثم إذا ارتكب الذنوب والكبائر فلن يغفر له إلا إذا اعترف أمام كاهن الاعتراف في الكنيسة بخطاياه حينئذ يمنحه الكاهن المغفرة ومحو الذنوب، ثم إذا مرض هذا النصراني فلن يشفى إلا على أيدي رجال الدين، وإذا أراد الزواج فلا زواج له إلا على أيدي رجال الدين، وإذا أراد أن يفهم شيئا من كتابه المقدس فلا يجوز له إلا على أيدي كهنة الدين الذين فوض الرب إليهم السلطة الإلهية على الآخرين!!، ولن يأكل النصراني جسد ربه المسيح ولا يشرب دمه إلا على أيدي رجال الدين في عشاء رباني مقدس!!

وهنا يستشعر النصراني أنه أمام آلهة من رجال الدين، ومن ثم يتخذهم أربابا من دون الله تعالى خالق الوجود وغافر الذنوب، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٣١ يُرِيدُونَ أَن يُطۡفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَيَأۡبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٣٢ ﴾(١)(٢).

٣- المتأمل لهذه الأسرار يجد لها نعما واستحقاقات كثيرة يرفضها العقل الصحيح والفطرة السليمة، إذ هي أقرب للخرافة منها إلى الحقيقة، فمثلا: نعمة التجديد والميلاد الجديد بجسد المسيح، ونعمة حلول الروح القدس الرب فيهم!!

---

(١) التوبة ٣١-٣٢.

(٢) أد/ عبد الرزاق عبد المجيد ألارو: مصادر النصرانية دراسة ونقدا، دار الشر – الرياض عام ٢٠٠٧م، ج٢، ص ٨٧٤، ٨٨٣ بتصرف .

ونعمة غفران الذنوب، ومحو الخطايا!!، ونعمة الشفاء!!، ونعمة حلول المسيح بلحمه ودمه فيهم!!، ونعمة تفويض السلطة الإلهية للكهنة على الآخرين!!.

المسألة الثالثة: مفهوم كلمتي «توبة» و«اعتراف» لغة واصطلاحا كنسيا:

١- مفهوم كلمة «توبة» لغة.

التوبة: من الفعل (ت وب) ويقصد بها: الرجوع عن الذنب.

والتوبة هي الرجوع إلى الله بحل عقدة الإصرار عن القلب ثم القيام بكل حقوق الرب(١).

٢- مفهوم كلمة «توبة» في الاصطلاح الكنسي القبطي:

للتوبة في الاصطلاح الكنسي معنيان:

أ- التوبة: بمعنى الحزن والندم والإحساس بهما الدال على الجانب الانفعالي العاطفي الذي يؤدي إلى توبة حقيقية أو إلى مجرد ندم، وذلك كما جاء في (مت ٢١: ٢٩): «يا ولدي اذهب اليوم واعمل في كرمي، فأجاب: لا أريد ولكنه بعد ذلك ندم وذهب».

ب- التوبة بمعني الرجوع وتغيير الفكر والروح الذي يحدث برجوع الخاطئ إلى الرب، وقد استخدمها بهذا المعني يوحنا المعمدان والرسل كما جاء في (مت ٣: ٢): «ظهر يوحنا المعمدان في برية اليهودية يبشر قائلا: توبوا فقد اقترب ملكوت السموات»(٢).

---

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مكتبة الخانجي- القاهرة عام ١٩٨٢م، ج١، ص ٣٥٧، علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، دار السرور بيروت (د ت)، ص ٣٢.

(٢) نخبة من علماء اللاهوت: دائرة المعارف الكتابية، (كلمة توبة).

٣- مفهوم كلمة اعتراف لغة.

الاعتراف لغة من الفعل(اعترف): وهو الإقرار بالشيء والتصريح به علنا[١].

٤- مفهوم كلمة اعتراف في الاصطلاح الكنسي القبطي:

الاعتراف هو: إقرار الخاطئ المذنب بخطاياه أمام كاهن الله إقرارا مصحوبا بالندامة والتأسف والعزم على ترك الخطيئة، وعدم الرجوع إليها لينال من كاهن الرب الحلّ بالسلطان المعطي له من الرب[٢].

المسألة الرابعة: التعريف بسر التوبة والاعتراف:

أجمع مفكرو المسيحية في الكنيسة القبطية على أن لسر التوبة أسماء تطلق عليه، وهي:

١- سر الهداية؛ لأنه يحقق سريّاً دعوة يسوع إلى العودة إلى الآب الذي ابتعدنا عنه بالخطيئة.

٢- سر التوبة؛ لأنه يكرس مسعىً شخصيّا وكنسيّا، مسعى اهتداء وتوبة وتكفير يقوم به المسيحي الخاطئ.

٣- سر الاعتراف؛ لأن الإقرار والاعتراف بالخطايا أمام الكاهن هو عنصر جوهريّ من عناصر هذا السرّ.

٤- سر الغفران؛ لأن الله يمنّ على الخاطئ «بالغفران والسلام» بواسطة الحل الذي يمنحه كاهن الرب.

---

(١) أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، ص ١٨٩.

(٢) مارتن لوثر: أصول التعليم المسيحي، ترجمة ونشر المركز اللوثري للخدمات الدينية – بيروت عام ١٩٨٣م، ص ٢٤، يوحنا بن زكريا ابن سباع: الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة، ص ٧١.

٥- سرّ المصالحة؛ لأنه يمنح الخاطئ حبّ الله إله المصالحة.

٦- سر المعمودية الثانية الدائمة.

ومن ثم فإن التعريف الجامع لسر التوبة والاعتراف هو: «سر مقدس به يرجع الخاطئ إلي الرب، ويتصالح معه باعترافه بخطاياه أمام كاهن الرب؛ ليحصل على حل منه بالسلطان المعطى له من الرب يسوع المسيح، وبحلول الروح القدس عليه، وبه ينال الخاطئ تجديده وغفران خطاياه»(١).

فمن خلال الحديث السابق يمكن استنباط ما يأتي:

إن التوبة الحقيقية تكون لله تعالى غافر الذنب فلا حاجة إذن لكاهن الرب، فهذا يشعر أنه هو الذي سيغفر الذنوب وليس الله تعالى.

ولكن نتساءل حقا: من الذي سيغفر الذنوب حتى يتوجه المذنب إليه؟

الإله الأب؟ أم الإله الابن يسوع المسيح ؟ أم الإله الروح القدس؟ أم كاهن الرب الذي أصبح لديه الحل والربط؟!!

ونتساءل حائرين: إن ربط كاهن الرب ولم يرض أو لم يغفر للمذنب ذنبه فإلى أي إله يتجه المذنب إليه كي يغفر ذنوبه؟!! وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ لِذُنُوبِهِمۡ وَمَن يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمۡ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى ٱللَّهِ وَيَسۡتَغۡفِرُونَهُۥۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾(٣).

---

(١) القمص يوحنا سلامة: اللآليء النفيسة، ج٢، ص ٨ وما بعدها، ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، مكتبة الأسرة – القاهرة عام ٢٠٠٠م، المجلد الثاني – الكتاب الخامس، ص ٦٣٥، حبيب جرجس: أسرار الكنيسة، ص ٩٦، ١٠٣.

(٢) آل عمران ١٣٥.

(٣) المائدة: ٧٤.

المسألة الخامسة: منزلة سر التوبة والاعتراف:

أجمع علماء اللاهوت من الكاثوليك والأرثوذكس في الكنيسة القبطية الشرقية على أن سر التوبة والاعتراف هو مفتاح لكل الأسرار، فلا يوجد سر يمكن أن يمارس بدون التوبة والاعتراف. ولذلك فكل الأسرار محصورة بين سرّي (التوبة والاعتراف، والعشاء الرباني)، فحينما يتوب ويعترف الإنسان يكون له الحق في ممارسة بقية الأسرار المقدسة، لذلك يسمى سر التوبة والاعتراف بالمعمودية الثانية الدائمة[١].

ويعتقد النصارى أن للأسرار السبعة - بما في ذلك سر التوبة والاعتراف - مكانة ومنزلة مهمة لأهداف مهمة في حياة المؤمنين بالمسيحية، ولعل من بين هذه الأهداف:

١- تقديس البشر وبنيان جسد المسيح وتأدية العبادة للمسيح الرب.

٢- فرض الإيمان وتغذيته وتقويته والتعبير عنه بالألفاظ والأفعال. ولهذا السبب تدعى أسرار الإيمان. فالكنيسة عندما تحتفل بالأسرار فهي تعترف بالإيمان الموروث من الرسل.

٣- خلاص المؤمنين عن طريق الروح القدس الرب الشافي غفار الذنوب الذي سيحل عليهم.

٤- التعبير عن الشركة الإيمانية في الكنيسة التي تهدف إلى توحيد المسيحيين. فهم شركاء في جسد واحد، هو جسد السيد المسيح.

٥- التوبة – كما يقول القس يوسف حبيب – «هي باب الرحمة المفتوح للذين يريدونه، وبغير هذا الباب لا يدخل أحد إلى الحياة الأبدية، فمن لم يتب ولم

---

(١) القمص يوحنا سلامة: اللآليء النفيسة، ج ٢، ص ١٤١.

يعترف يلق في الجحيم خالدا إلى الأبد، فليس بعدهما إلا الخلود في الجحيم»!![1].

فمن خلال الحديث السابق يمكن استنباط ما يأتي:

١- إن الإله الروح القدس الذي انبثق – خرج – من الإله الأب هو غفّار الذنوب.!!

وبمعنى آخر: أنه لا حاجة إذن إلى الإله الأب أو الإله الابن المسيح أو كاهن الرب!!

ولقد أجمع علماء اللاهوت المسيحي على أن للإله الروح القدس مواهب قدسية عجيبة، وذلك كما يقول الأنبا غريغوريوس الأسقف العام للدراسات العليا اللاهوتية: «فهو يحل على المعتمد المصطبغ في مياه المعمودية؛ ليهبه نعمة التجديد والتبرير والميلاد الثاني من الله!!، ويحل عليه في سر الميرون؛ ليهبه نعمة الثبات وقوة الكفاح ضد الشيطان....، ويحل على الخبز والخمر في المائدة الربانية؛ لينقلهما إلى جسد المسيح ودمه الأقدسين...، ويحل على المعترف في سر التوبة؛ ليمنحه الحل والغفران....، ويحل على المريض الممسوح بزيت القنديل؛ ليمنحه الشفاء روحا وجسدا.....، ويحل على العروسين في سر الزواج؛ ليربط بين روحيهما ويؤلف بين جسديهما فيصيران جسدا واحدا....، ويحل على المرشح لإحدى درجات الكهنوت؛ لينال بوضع اليد نعمة وسلطانا على النفوس ليعلمها ويرعاها ويدبرها ويكون وكيلا لله مؤتمنا عليها»!![2]

---

(١) يوسف حبيب: إرشادات في الاعتراف، – سلسلة الدراسات القبطية – نشر مدارس أحد كنيسة العذراء بالإسكندرية، عام ١٩٦٩م ص ١١.

(٢) الأنبا غريغوريوس الأسقف العام: القيم الروحية في سر المعمودية، منشورات أسقفية الدراسات العليا اللاهوتية- القاهرة عام ١٩٨٧م – العدد(٣٦)، ص ٨٣، ٨٤، القمص تادرس يعقوب ملطي: قاموس المصطلحات الكنسية، مطبعة الأخوة المصريين – القاهرة عام =

٢- التوبة والاعتراف أقوى مكانة من الإيمان نفسه، بمعنى أن من يؤمن حق الإيمان – كما يعتقدون- ولم يتب إن أخطأ فلا ينفعه ذلك الإيمان فهو في جهنم خالد فيها!!

المسألة السادسة: شروط إتمام سر التوبة والاعتراف:

يعتقد النصارى أن لتحقيق إتمام التوبة عدة شروط لابد من توافرها:

الأول – وجود المعترف المخطئ الراغب رغبة تامة في الاعتراف، وأن يكون صريحا صادقا غير كاذب، وأن يكون كاملا يذكر كل خطاياه من سن الطفولة إلى وقت اعترافه هذا، ولا يخفي أية خطيئة ارتكبها، وأن يكون نقيا حيث لا يتهم المعترف الآخرين أمام أب الاعتراف الروحي ليبرر نفسه وإنما يضع الذنب فقط على نفسه، وأن يكون أمام الأب الروحي (كاهن الاعتراف)[1].

الثاني – وجود كاهن وخادم السر – الذي يباشر عمل السر باسم المسيح – المعتبر قانونيا بوضع اليد على المعترف سواء كان هذا الكاهن أسقفيا أو قسا، فهو وكيل الرب والأمين على سرائره، وهو المنتدب المفوّض من قبل المسيح إلى الناس لإتمام السر المقدس وسلطان مغفرة الخطايا باسم الأب والابن والروح القدس، وتوزيع بركات الرب ونعمه على المخطئين، ذلك لأنه أعطي مفاتيح ملكوت السموات فما أحله في الأرض كان حلالا في السماء، وما ربطه ومنعه وحرمه في الأرض يكون مربوطا في السماء، والكاهن حينما يجد المخطئ مستحقا للمغفرة يصلى له صلاة التحليل (حيث يقول للمعترف: ربنا يسوع المسيح يرحمك

=

١٩٩١م، ص ٦.

(١) القمص ميخائيل مينا: علم اللاهوت بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، منشورات كنيسة العذراء بمصر القديمة عام ١٩٥٣م، ج٢، ص٣١٨.

يا فلان.... ويحلك باستحقاقات آلامه الكلية المقدسة، وأنا بالسلطان الرسولي المعطى لي أحلك من جميع القصاصات والأحكام والطائلات الكنسية)، وبهذا فالكاهن يعلن الغفران، ولكن الروح القدس هو الذي يغفر باستحقاقات دم المسيح الرب!![1]

الثالث – استدعاء الروح القدس من كاهن الاعتراف بعبارات معينة لتقديس السر لحلول الروح القدس، فهو حقيقة الذي يغفر الذنوب، ولم لا فهو الإله الأزلي الأبدي الخالق القادر العليم الموجود في كل مكان فاحص القلوب مانح الحياة ديان السموات والأرض غافر الذنوب والخطايا!![2]

الرابع – فرض تعويض مادي على المعترف التائب يوازي الخطيئة المرتكبة المطلوب غفرانها. حيث أعطى القانون الصادر عن المجمع الثاني عشر والذي عقد في روما عام ١٢١٥م سلطانا للكهنة يتضمن حقهم في أن يفرضوا على التائب المعترف أمامهم تعويضا ماديا يوازي الخطيئة المقترفة المطلوب غفرانها، وتقدير ذلك التعويض المادي متروك لفطنة كاهن الرب، ويُعدُّ هذا التعويض جزءًا من سر الاعتراف، فإن امتنع المعترف عن دفعه، فإن المغفرة غير كاملة، أما طائفة الكاثوليك فترى أن مصيره دخول (المطهر) بعد الموت مباشرة كمرحلة تطهيرية؛ لأنه لم تغفر خطاياه كاملة أمام كاهن سر الاعتراف[3].

---

(١) يوسف حبيب: إرشادات في الاعتراف، ص ٢٠.

(٢) د/ فهيم عزيز: الروح القدس، دار الثقافة – القاهرة، عام ١٩٩٠م، ص ١٥٣، القمص ميخائيل مينا: علم اللاهوت، ج ٢، ص١٤.

(٣) القمص ميخائيل مينا: علم اللاهوت بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية – القسم الخاص بالاختلافات العقدية والطقسية، ج٤، ص ١٠٤ وما بعدها، أد/ أحمد القواسمة: موسوعة الفرق في الأديان السماوية، دار الحامد الأردن عام٢٠٠٨م، ج٢، ص ٩٠.

الخامس- مادة ملائمة للسر، وهي إشارة الصليب من قبل كاهن الاعتراف برسمه على وجه المعترف المخطئ[١].

ولا شك أن الاعتقاد بأن الروح القدس هو غفار الذنوب **يناقض** قول الرب المسيح عن نفسه كونه ابن الله أنه هو غفار الذنوب الوسيط الوحيد، وذلك كما جاء في (مرقس ٢:١٠) فهو يقول عن نفسه: «إن لابن الإنسان على الأرض سلطة غفران الخطايا»!![٢]

المسألة السابعة: كيفية أداء التوبة والاعتراف أمام كاهن الاعتراف:

حدد رجال الكنيسة النصارى طريق أداء المعترف لتوبته واعترافه أمام كاهن الاعتراف بثلاث مراحل: مرحلة ما قبل الاعتراف، ومرحلة الاعتراف، ومرحلة ما بعد الاعتراف.

فمرحلة ما قبل الاعتراف: وفيها أن يعلم المعترف أن سر الاعتراف ليس مجرد سرد للخطايا في عبارات يتلوها على مسامع كاهن الاعتراف، بل هي في المقام الأول إحساس بالندم والأسف لما صنع من خطايا؛ لأن هذا السرد أمام الرب وليس أمام الإنسان، لأن الروح القدس يكون حاضرا للاستماع والغفران!! **أما مرحلة الاعتراف**: فعلى المعترف أن يعترف بكل خطاياه ويحترس إلا يخفي منها شيئا مهما كان قبيحا؛ لأن من يكتم خطاياه لا ينجح، ومن يقر بها يرحم!!

---

(١) القس أنطنيوس فكري: مقالة (الأسرار السبعة) (من موقع كنيستنا – انترنت) الأنبا بنيامين الأسقف العام: مقالة (أسرار الكنيسة السبعة في الطقس القبطي) (موقع كنيستنا – انترنت)، حبيب جرجس: أسرار الكنيسة، ص ١٤، ١٥.

ميخائيل مشاقة: أجوبة الإنجيليين على أباطيل التقليديين، (دور النشر غير معروفة)، بيروت عام ١٨٥٣م، ص ١٢، أندراوس واطسون: شرح أصول الإيمان، دار الثقافة عام ١٩٨٨م ص١٦١.

أما مرحلة ما بعد الاعتراف: فعلى المعترف المخطئ بعد اعترافه أن يسجد ثلاث مرات أمام كاهن الاعتراف في خضوع، قائلا له: «حاللني يا أبي من خطاياي التي اعترفت بها ومن المستترة أيضا»، وحينئذ سيعد كاهن الاعتراف يده بالصليب ويضعه على رأس المعترف، ويصلي عنده صلاة التحليل – التي وردت بكتاب الأجبية وهي عبارة عن دعاء إلى الرب يسوع المسيح غافر الذنوب!! –، ثم يمنحه الحل بمغفرة ذنوبه وخطاياه(١).

المسألة الثامنة: استحقاقات سر التوبة والاعتراف ومزاياه:

إذا كانت الأسرار المقدسة هي البركات والمنح التي تنال بها النعم غير المنظورة تحت المادة المنظورة، وفي سر التوبة والاعتراف فالعمل المنظور فيه: هو توبة المعترف وندامته واعترافه وسماعه الحل من كاهن الاعتراف أما النعم والاستحقاقات والمزايا الحاصلة من هذا السر فيمكن إجمالها في تلك الاستحقاقات:

محو الذنوب وعدم ذكر الرب لها، والتبرر من الخطية، والمصالحة مع الرب، والانعتاق – العتق – من عقاب الخطيئة، والمصالحة مع الكنيسة التي هي مصالحة مع الرب يسوع المسيح، ومحو العقاب الأبديّ الذي تستوجبه الخطايا الثقيلة، ومحو العقوبات الزمنيّة الناجمة عن الخطايا، ونيل الخلاص والحصول على رجاء الحياة الأبدية، والدخول إلى ملكوت الله، والحصول على رتبة البنوة للرب التي فقدها المخطئ بخطيته(٢).

---

(١) الأنبا بنيامين الأسقف العام: مقالة (أسرار الكنيسة السبعة في الطقس القبطي)(موقع كنيستنا انترنت).

(٢) القمص ميخائيل مينا: علم اللاهوت بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ج٢، ص =

المبحث الثاني
نشأة سر التوبة والاعتراف ونقده

المسألة الأولى – اعتقاد النصارى في نشأة سر التوبة والاعتراف:

يعتقد النصارى أن سر التوبة والاعتراف قد أسسه الرب يسوع المسيح ليكون معمودية ثانية به يغتسل الخاطئ من أقذار الخطيئة، وقد وعد به مرتين:

الأولى: عندما اعترف الرسول بطرس بالمسيح أنه ابن للإله مخلصا قائلا له: أنت هو المسيح ابن الله الحي، فقال له المسيح: **وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطا في السموات**، وكل ما تحله على الأرض يكون محلولا في السموات» (مت ١٦: ١٩).

والثانية: عندما أعطى المسيح الرب الكنيسة سلطان الحل والربط بقوله لتلاميذه: «الحق أقول لكم **كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطًا في السماء وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولاً في السماء**» (مت ١٨:١٨).

وقوله لهم بعد قيامته بخمسين يوما: «كما أرسلني الآب أرسلكم أنا. ولما قال لهم هذا نفخ – في وجوههم – وقال لهم اقبلوا الروح القدس **من غفرتم خطاياه تغفر له ومن أمسكتم خطاياه أمسكت**» (يو ٢٠: ٢١-٢٢). وبذلك أعطاهم السلطان أن يربطوا الخطايا أو يحلوها بقوة وسلطان الروح القدس المعطى لهم[١].

=

.٣٠٧

القمص مرقس عزيز: التوبة والاعتراف عقائديا روحيا طقسيا، منشورات كنيسة العذراء مريم – القاهرة عام ٢٠٠٣م، ص ٣٤، حبيب جرجس: أسرار الكنيسة، ص ١٠٤، ١٠٩.

(١) الأب متى المسكين: تفسير إنجيل متى، طبعة دير القديس أنبا مقار – القاهرة عام ١٩٩٩م، ص ٤٨٤، ٥٢٤، الأب متى المسكين: المدخل لشرح إنجيل يوحنا، طبعة دير القديس أنبا =

فمن خلال الحديث السابق يمكن استنباط ما يأتي:

١- اعتراف الرسول بطرس بكون المسيح ابنا لله أعطاه الرب المسيح مكافأة مغفرة الذنوب والخطايا على أن جميع النصارى يعتقدون الاعتقاد نفسه إلا أنهم ليس لهم حق مغفرة الذنوب والخطايا!!

٢- النصوص السابقة إشارة واضحة لإعطاء سلطة مغفرة الذنوب والخطايا لتلاميذ المسيح بالإضافة إلى إعطائهم سلطة التحليل والتحريم في أمور العقيدة الدينية، وهذا من الخطورة بمكان؛ ففيه إشارة جلية لعدم اكتمال الدين على يد الرب يسوع المسيح، وأن الاكتمال الحقيقي له سيكون على أيدي هؤلاء التلاميذ خاصة لِـمَا يستجد من أمور عقدية لا نص لها في الأناجيل المقدسة الموحى بها!!

٣- نتساءل عن حقيقة مفاتيح ملكوت السموات التي أعطاها الرب للرسول بطرس ما هي؟ وهل خص بها الرسول بطرس؟ أم هي لتلاميذ المسيح الذين اتبعوه؟ أم للمؤمنين به؟!!

٤- ونتساءل كذلك عن حقيقة قول المسيح: «كما أرسلني الأب أرسلكم أنا»!

أيقصد به مساواة التلاميذ به في أمر الإرسال مبشرين ومخلصين من أجل خطايا البشر؟ فإن كان ذلك فقد بطل الاعتقاد بكون المسيح وحده فاديا مخلصا حاملا خطايا البشرية وذنوبهم أم كونهم أبناء للرب الأب متصفين بصفات الإله يسوع المسيح ولا فرق؟!

=

مقار – القاهرة عام ١٩٩٣م، ص ١٦٦، حبيب جرجس: أسرار الكنيسة، ص٩٧، القمص مرقس عزيز: التوبة والاعتراف عقائديا روحيا طقسيا، ص ١٢، يوحنا سلامة: اللآلئ النفيسة، ج٢، ص١٤١، ١٩٢.

المسألة الثانية – نقد أدلة النصارى لسر التوبة والاعتراف:

هناك عدة وجوه لنقد أدلة النصارى لسر التوبة والاعتراف منها:

الوجه الأول – اعتقاد النصارى أن سر التوبة والاعتراف قد أسسه الرب يسوع المسيح اعتقاد يرفضه العقل الواعي بحقيقة الإيمان وترفضه آيات الكتاب المقدس نفسه، وكأن التوبة والاعتراف لا وجود لهما من قبل أن يؤسس المسيح هذا السر!!

ومن يتأمل آيات الكتاب المقدس يجد توبة كثير من الأنبياء والأشخاص، وأن التوبة لم تكن في يوم من الأيام سرا من الأسرار الدينية ذات طقوس خاصة!!، وأن التوبة والندم والتماس الغفران يكون لله تعالى أمام الله وليس أمام أي كاهن من الكهان لحصول الغفران منه!!

وذلك كما جاء في (سفر يهوديت ٨: ١٤): «ولكن بما أن الرب طويل الأناة فلنندم على هذا ونلتمس غفرانه بالدموع المسكوبة».

وما جاء في (سفر أشعياء ٥٥: ٦): «اُطْلُبُوا الرَّبَّ مَا دَامَ يُوجَدُ. ادْعُوهُ وَهُوَ قَرِيبٌ، لِيَتْرُكِ الشِّرِّيرُ طَرِيقَهُ، وَرَجُلُ الإِثْمِ أَفْكَارَهُ، وَلْيَتُبْ إِلَى الرَّبِّ فَيَرْحَمَهُ، وَإِلَى إِلهِنَا لأَنَّهُ يُكْثِرُ الْغُفْرَانَ». وما جاء عن توبة النبي داود وذلك كما جاء في (مز ٥:٣٢) قوله: «أَعْتَرِفُ لَكَ بِخَطِيَّتِي وَلاَ أَكْتُمُ إِثْمِي. قُلْتُ: أَعْتَرِفُ لِلرَّبِّ بِذَنْبِي، وَأَنْتَ رَفَعْتَ أَثَامَ خَطِيَّتِي».

وتوبة النبي دانيال، وذلك كما جاء في سفر (دانيال ٩: ٤) قوله: «وَصَلَّيْتُ إِلَى الرَّبِّ إِلهِي وَاعْتَرَفْتُ وَقُلْتُ: أَيُّهَا الرَّبُّ الإِلهُ الْعَظِيمُ، حَافِظَ الْعَهْدِ وَالرَّحْمَةِ لِمُحِبِّيهِ وَحَافِظِي وَصَايَاهُ، أَخْطَأْنَا وَأَثِمْنَا وَعَمِلْنَا الشَّرَّ، وَتَمَرَّدْنَا وَحِدْنَا عَنْ وَصَايَاكَ وَعَنْ أَحْكَامِكَ».

الوجه الثاني – إن الاعتراف الحقيقي بالذنب أو الشكر يوجه إلى الله تعالى خالق الوجود وليس لكاهن الاعتراف، وذلك كما جاء في (سفر المكابين الثاني ١٠:

٣٨): «**وبعد ذلك باركوا الرب** بالنشيد والاعتراف على إحسانه العظيم إلى إسرائيل وتأييده لهم بالنصر».

وما جاء في (سفر يشوع ٥١: ١٥): «إني أسبح اسمك في كل حين وأرنّم له بالاعتراف لأن صلاتي قد أُستجيبت».

وما جاء في (سفر يشوع ٣٩: ٢٠): «وعظموا اسمه اعترفوا له بالتسبيح بترانيم الشفاه وبالكنارة وقولوا هكذا بالاعتراف».

الوجه الثالث – من يتأمل نصوص العهد القديم يستطيع **إدراك اقتباس النصارى** من اليهود دور كاهن الرب في تكفير الذنوب**!!**، وهذا دليل على نفي الاعتقاد أن المسيح هو مؤسس سر التوبة والاعتراف، وذلك كما جاء في سفر (اللاويين ٥: ١-٦) حسب قول الرب: «إذا أخطأ أحد أو إذا مس أحد شيئا نجسا أو إذا حلف. فإن كان يذنب في شيء من هذه عليه الإقرار بما أخطأ به، ثم يحضر إلى الرب ذبيحة لإثمه عن خطيئته التي اقترفها نعجة أو عنزة، **فيكفر الكاهن عن خطيئته**».

الوجه الرابع – التناقض الواضح في نصوص الكتاب المقدس فيمن سيغفر ذنوب الخاطئين حتى يتوجه إليه**!!**

أهو الإله الأب؟ كما جاء في نص (سفر أشعيا ٥٥: ٧): «لِيَتْرُكِ الشِّرِّيرُ طَرِيقَهُ، وَرَجُلُ الإِثْمِ أَفْكَارَهُ، **وَلْيَتُبْ إِلَى الرَّبِّ فَيَرْحَمَهُ**، وَإِلَى إِلهِنَا لأَنَّهُ يُكْثِرُ الْغُفْرَانَ»، وما جاء في(خر ٣٤: ٦، ٧): «الرب إله رحيم ورءوف وبطيء الغضب وكثير الإحسان والوفاء.. **غافر الإثم والمعصية والخطية**».

أم الإله الابن يسوع المسيح ؟ كما جاء في نص (مرقس ٢:١٠) فهو يقول عن نفسه: «إن لابن الإنسان على الأرض **سلطة غفران الخطايا**».

أم الإله يسوع المسيح الوسيط بين الأب والناس؟ كما جاء في نص(١تي ٢:

٥): «يوجد إله واحد ووسيط واحد بين الله والناس: **الإنسان يسوع المسيح**».

أم الإله الروح القدس الذي يحل على المعترف - في سر التوبة -؛ ليمنحه الحل والغفران؟ كما جاء في نص (يو٢٠: ٢١-٢٢): «وقال لهم **اقبلوا الروح القدس من غفرتم خطاياه تغفر له ومن أمسكتم خطاياه أمسكت**».

أم كاهن الرب الذي أصبح لديه الحل والربط بالسلطان المعطى له؟!! كما جاء في نص «**من غفرتم خطاياه تغفر له ومن أمسكتم خطاياه أمسكت**».

فإن تعيّن وتحدد أحد تلك الآلهة فقد انتفت ألوهية الآلهة الأخرى فلا يصح اللجوء إليها!!

الوجه الخامس – اعتقاد النصارى **بسر المعمودية** الذي بفعله تغفر جميع الخطايا والذنوب **يلغي استحقاقات سر التوبة والاعتراف في مغفرة الذنوب والخطايا**، وحسب اعتقاد النصارى فإن ماء المعمودية يخرج المؤمن معتقا من جميع خطاياه الماضية ومعفيا من القصاص الأبدي الذي تستوجبه خطاياه في الحياة الأخرى لو لم ينل العماد، ولقد أقرّ مجمع (قرطانجة) عام ٤١٩ م والذي استمر أكثر من ست سنوات عقيدة المعمودية عامة ومعمودية الأطفال المولودين حديثا خاصة، فهم محتاجون إلى المعمودية لمغفرة الخطايا !! وأن الأطفال غير المعمدين إذا ماتوا لا يمكنهم أن يروا ملكوت الله، ولا يمكنهم أن يدخلوا ملكوت الرب.!![1]

الوجه السادس - اعتقاد النصارى **أن الإيمان بفداء المسيح بنفسه يوهب الخلاص من الخطايا والذنوب**، ويعطي عتقا تاما وحرية تامة حيث دفع المسيح – عن المؤمنين به إلها متجسدا مخلصا فاديا – الحساب، ولم يعد يحاسب المؤمنين

(١) الأنبا غريغوريوس: القيم الروحية في سر المعمودية، منشورات أسقفية الدراسات العليا اللاهوتية – القاهرة عام ١٩٨٧م – العدد (٣٦)، ص ٢١، ٧٣، ٧٧ – بإيجاز شديد.

به على ما أخطؤوا به سلفا، وذلك كما جاء في رسالة بولس (٢ كو/ ٥:١٩): «الله كان في المسيح مصالحا العالم نفسه غير حاسب لهم خطاياهم وواضعا فينا كلمة المصالحة»[١]. إن هذا الاعتقاد **يلغي سر التوبة والاعتراف واستحقاقاته** فلا فضل له ولا أثر في التوبة والغفران. وإذا كان الاعتقاد بسر المعمودية أو سر التوبة والاعتراف يؤديان إلى غفران الذنوب والخطايا فلا حاجة إذن لقتل المسيح وصلبه فداء وتضحية للبشر، ومن ثم فعلى النصارى أن يشكروا اليهود لأنهم قاموا بصلب المسيح وقتله الذي هو المدخل لمحو ذنوب البشروخطاياهم[٢]. إن من يقرأ تاريخ أديان الأمم يرى أن هناك أكثر من خمسة عشر إلهـًا مخلصـًا فاديـًا ماتوا لأجل خطايا البشر، وسمى كل واحد منهم الإله المخلص المصلوب الفادي غفار الذنوب ولا فرق بينهم. ولعل من أشهر هؤلاء الآلهة المخلّصين المصلوبين: أوزوريس مخلص مصر وفاديها، وبعل مخلص بابل وفاديها، وكرشنا مخلص الهند وفاديها، وآياوا مخلص نيبول وفاديها، وكورينوس مخلص روما وفاديها، ومثرا مخلص الفرس وفاديها، وبوذا مخلص الهنود والصينيين وفاديهم، وتموز مخلص السوريين وفاديهم... وغيرهم كثير[٣].

---

(١) د/ موريس تاوضروس: الإيمان في رسائل القديس بولس الرسول، مطبعة دار التأليف – القاهرة عام ١٩٧٥م، ص ٧٣، القس أندراوس واطسون: شرح أصول الإيمان، ص١٧٥، عوض سمعان: طريق الخلاص، ١٢، ١٣، حبيب جرجس: خلاصة الأصول الإيمانية، ص ٢٣.

(٢) أ. د/ أحمد علي عجيبة: تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، دار الآفاق العربية – القاهرة عام ٢٠٠٥م، ص٥٨٨.

(٣) محمد سليم القاضي: النصرانية في ميزان العقل والإسلام، دار الكتاب الثقافي – الأردن عام ٢٠٠٣م، ص٣٥، محمد بن طاهر البيروتي: العقائد الوثنية في الديانة النصرانية ص ٧٤ وما بعدها أد/ زينب عبد العزيز: الإلحاد وأسبابه، دار الكتاب العربي، القاهرة، عام ٢٠٠٤م، ص ٣٦.

الوجه السابع – الاعتقاد بحصول التوبة والغفران أمام كاهن السر لجرائم السرقة والقتل والظلم فيه ظلم وإلغاء ونفي لتحقيق عدالة الرب، ومنع من وقع عليهم هذه الجرائم استرداد حقوقهم، وهذا ما يرفضه العقل المدرك لتحقيق العدالة الإلهية.

الوجه الثامن – أسهمت (بدعة الاعتراف) بين يدي الكهنة إسهاما كبيرا في انتشار الفواحش؛ حيث يذهب المذنب إلى رجل الاعتراف ويعترف أمامه بذنوبه كاملة؛ كي يأخذ منه البركة، وبهذا يغفر له جميع ذنوبه، ومن ثم شجعت هذه البدعة الناس على ارتكاب المنكرات والفواحش من ناحية، وملأت جيوب الأساقفة وخزائن الكنيسة بالأموال الطائلة من ناحية أخرى، ومن ناحية ثالثة انتهز الأساقفة فرص الاعتراف – ولاسيما اعترافات النساء – فاستغلوها لإشباع غرائزهم الجنسية(١).

يتضح مما سبق نفي اعتقاد النصارى أن سر التوبة والاعتراف قد أسسه المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ومن ثم فقد تضافرت عدة عوامل كانت بحق هي الداعية وراء نشأة سر التوبة والاعتراف ولعل من أهم هذه العوامل: دور الاضطهادات اليهودية والرومانية الوثنية ضد النصارى الأوائل والنتائج المترتبة على هذه الاضطهادات، وأثر المجامع الكنسية في إقرار سر التوبة والاعتراف وطلب الغفران الكنسي ووضعه ضمن مجموعة الاعتقادات والطقوس المسيحية، وهذا ما توضحه المسألة الآتية.

---

(١) أ د/ ساجد مير الباكستاني: المسيحية دراسة وتحليل، دار السلام للنشر والتوزيع – الرياض عام ٢٠٠٢م ص ٣٣١ .

المسألة الثالثة – الأسباب التي دعت إلى نشأة سر التوبة والاعتراف وطلب الغفران الكنسي القبطي:

أولاً: دور الاضطهادات اليهودية والرومانية الوثنية ضد النصارى الأوائل:

أجمع علماء اللاهوت النصارى على أن النصرانية الأولى تعرضت على أيدي اليهود والسلطات الرومانية الوثنية لجميع أنواع الاضطهادات من قتل وسحق وتعذيب وصلب ورمي الكثير من المؤمنين النصارى الأوائل إلى الحيوانات المتوحشة ووقوع البلايا والكوارث على أتباعها ما لا يستطيع الإنسان وصفه(١).

لقد تصدى اليهود لأتباع المسيح محاولين استئصال شأفتهم، وقد سلكوا مسالك الانتقام والوشاية والخداع من أجل ذلك.

فأسفار العهد الجديد مشحونة بأمثلة تعذيب اليهود للمسيحيين الأوائل وقتلهم أو الوشاية بهم. فمثلا: جاء في أعمال الرسل (أ ع/ ٥-١٧): «فَقَامَ رَئِيسُ الْكَهَنَةِ وَجَمِيعُ الَّذِينَ مَعَهُ، الَّذِينَ هُمْ شِيعَةُ الصَّدُّوقِيِّينَ، وَامْتَلؤوا غَيْرَةً * فَأَلْقَوْا أَيْدِيَهُمْ عَلَى الرُّسُلِ وَوَضَعُوهُمْ فِي حَبْسِ الْعَامَّةِ. *وَلكِنَّ مَلاَكَ الرَّبِّ فِي اللَّيْلِ فَتَحَ أَبْوَابَ السِّجْنِ وَأَخْرَجَهُمْ».

وإن شاول الطرسوسي- بولس الرسول- كان مثالا لليهودي المتعصب، وباعترافه هو يبين ما فعله بالمسيحيين الأوائل، وذلك كما جاء في (أع ٢٦/ ٩-١١) قوله: «فَأَنَا ارْتَأَيْتُ فِي نَفْسِي أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ أَصْنَعَ أُمُورًا كَثِيرَةً مُضَادَّةً لاسْمِ يَسُوعَ النَّاصِرِيِّ * وَفَعَلْتُ ذلِكَ أَيْضًا فِي أُورُشَلِيمَ، فَحَبَسْتُ فِي سُجُونٍ كَثِيرِينَ مِنَ

---

(١) الأنبا يوأنس أسقف الغربية: الاستشهاد في المسيحية، طبعة الأنبا رويس – القاهرة عام ١٩٦٩م، ص ٣٠، أد/ سعدون الساموك: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ج١، ص ٢٥١.

الْقِدِّيسِينَ، آخِذًا السُّلْطَانَ مِنْ قِبَلِ رُؤَسَاءِ الْكَهَنَةِ. وَلَمَّا كَانُوا يُقْتَلُونَ أَلْقَيْتُ قُرْعَةً بِذلِكَ * وَفِي كُلِّ الْمَجَامِعِ كُنْتُ أُعَاقِبُهُمْ مِرَارًا كَثِيرَةً، وَأَضْطَرُّهُمْ إِلَى التَّجْدِيفِ. وَإِذْ أَفْرَطَ حَنَقِي عَلَيْهِمْ كُنْتُ أَطْرُدُهُمْ إِلَى الْمُدُنِ الَّتِي فِي الْخَارِجِ».

ليس ذلك فحسب بل أدخل في الديانة النصرانية أمورا كثيرة أصبحت هي عقائدها فأصبح هو مؤسس الديانة النصرانية وليس المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، منها:

نقلها من التوحيد إلى التثليث، ودعا إلى ألوهية المسيح وألوهية الروح القدس، واخترع قصة الفداء للتكفير عن خطايا البشر، وجعل التشريع الديني حقا للرؤساء الروحانيين، وجعل فصل النزاع حقا للمجامع المسكونية، وأعلن نسخ التوراة وتغيير الكثير من أحكامها... وغير ذلك(١).

ولقد لجأ اليهود إلى الوشاية والوقيعة – مثلا- بين الإمبراطور (دومتيان ٩٦م) والمسيحيين الأوائل، حيث أطلقوا إشاعة أن المسيحيين لهم أطماع سياسية، الأمر الذي دفع الإمبراطور إلى التفكير في إبادة المسيحيين من ذرية داود(٢).

لقد جاء المسيح يدعو إلى التقليل من شأن الجسد ورفع القيم الروحية شاهرا سيفه أمام أهواء الحياة وملذاتها، لكن اليهود لم يقبلوا هذه التعاليم وعدوا المال من مقومات الدين الحقيقي، ليس ذلك فحسب بل إن الإنجيل نفسه لا يعترف بإسرائيل أو وجودها كأمة من الأمم أو دولة من الدول(٣).

---

(١) الأنبا يوأنس أسقف الغربية: الاستشهاد في المسيحية، ص ٢٨، أد/ محمد ضياء الرحمن الأعظمي: اليهودية والمسيحية، مكتبة الدار بالمدينة المنورة – عام ١٩٨٨م، ص ٣٠٨ وما بعدها بتصرف شديد.

(٢) الأنبا يوأنس أسقف الغربية: الاستشهاد في المسيحية، ص ٢٩.

(٣) بشرى زخاري ميخائيل: المسيحية وإسرائيل، (دور النشر غير معروفة) – من موقع المهتدين – انترنت، ص ٦٠، ٦٦.

ولقد كان اليهود يقدسون يوم السبت فلما جاءت النصرانية جعلت يوم الأحد مقدسا مخالفة بذلك اعتقادهم مما دعاهم لإنكار ما جاء بها وإعلان العداء ضدها، فدعا المسيح عليهم بالخراب والدمار والهلاك، فأصبحت آيات كثيرة من فقرات العهد الجديد دليلا لذلك الأمر، منها: ما جاء في (متى/ ٢٣: ١٣- ٣٥) قول المسيح: «**وَيْلٌ لَكُمْ أَيُّهَا الْكَتَبَةُ وَالْفَرِّيسِيُّونَ الْمُرَاؤُونَ!** لأَنَّكُمْ تُغْلِقُونَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ قُدَّامَ النَّاسِ، فَلاَ تَدْخُلُونَ أَنْتُمْ وَلاَ تَدَعُونَ الدَّاخِلِينَ يَدْخُلُونَ. * **وَيْلٌ لَكُمْ** أَيُّهَا الْكَتَبَةُ وَالْفَرِّيسِيُّونَ الْمُرَاؤُونَ! لأَنَّكُمْ تَأْكُلُونَ بُيُوتَ الأَرَامِلِ، ولِعِلَّةٍ تُطِيلُونَ صَلَوَاتِكُمْ. لِذلِكَ تَأْخُذُونَ دَيْنُونَةً أَعْظَمَ * **وَيْلٌ لَكُمْ** أَيُّهَا الْكَتَبَةُ وَالْفَرِّيسِيُّونَ الْمُرَاؤُونَ! لأَنَّكُمْ تَطُوفُونَ الْبَحْرَ وَالْبَرَّ لِتَكْسَبُوا دَخِيلاً وَاحِدًا، وَمَتَى حَصَلَ تَصْنَعُونَهُ ابْنًا لِجَهَنَّمَ أَكْثَرَ مِنْكُمْ مُضَاعَفًا. * **وَيْلٌ لَكُمْ** أَيُّهَا الْقَادَةُ الْعُمْيَانُ!.... * **أَيُّهَا الْجُهَّالُ وَالْعُمْيَانُ**..... **وَيْلٌ لَكُمْ** أَيُّهَا الْكَتَبَةُ وَالْفَرِّيسِيُّونَ الْمُرَاؤُونَ! لأَنَّكُمْ تَبْنُونَ قُبُورَ الأَنْبِيَاءِ وَتُزَيِّنُونَ مَدَافِنَ الصِّدِّيقِينَ * وَتَقُولُونَ: لَوْ كُنَّا فِي أَيَّامِ آبَائِنَا لَمَا شَارَكْنَاهُمْ فِي دَمِ الأَنْبِيَاءِ * فَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ عَلَى أَنْفُسِكُمْ **أَنَّكُمْ أَبْنَاءُ قَتَلَةِ الأَنْبِيَاءِ** * فَامْلأُوا أَنْتُمْ مِكْيَالَ آبَائِكُمْ * **أَيُّهَا الْحَيَّاتُ أَوْلاَدَ الأَفَاعِي!** كَيْفَ تَهْرُبُونَ مِنْ دَيْنُونَةِ جَهَنَّمَ؟ * لِذلِكَ هَا أَنَا أُرْسِلُ إِلَيْكُمْ أَنْبِيَاءَ وَحُكَمَاءَ وَكَتَبَةً، **فَمِنْهُمْ تَقْتُلُونَ وَتَصْلِبُونَ، وَمِنْهُمْ تَجْلِدُونَ فِي مَجَامِعِكُمْ، وَتَطْرُدُونَ مِنْ مَدِينَةٍ إِلَى مَدِينَةٍ،** * لِكَيْ يَأْتِيَ عَلَيْكُمْ كُلُّ دَمٍ زَكِيٍّ سُفِكَ عَلَى الأَرْضِ، مِنْ دَمِ هَابِيلَ الصِّدِّيقِ إِلَى دَمِ زَكَرِيَّا بْنِ بَرَخِيَّا الَّذِي قَتَلْتُمُوهُ بَيْنَ الْهَيْكَلِ وَالْمَذْبَحِ»(١).

أما الاضطهادات التي وقعت من قبل السلطات الرومانية الوثنية على المسيحيين الأوائل فكانت أشد ضراوة وشراسة من اضطهادات اليهود.

---

(١) أد/ محمد ضياء الرحمن الأعظمي: اليهودية والمسيحية، مكتبة الدار بالمدينة المنورة – عام ١٩٨٨م، ص ٢٧٥ وما بعدها بتصرف شديد

ولقد أجمع علماء اللاهوت النصارى على أن النصرانية الأولى تعرضت على أيدي السلطات الرومانية الوثنية لجميع أنواع الاضطهادات من قتل وسحق وتعذيب وصلب ورمي الكثير من المؤمنين النصارى الأوائل إلى الحيوانات المتوحشة ووقوع البلايا والكوارث على أتباعها ما لا يستطيع الإنسان وصفه، ولعل من أشهر هذه الاضطهادات: اضطهاد أباطرة الرومان: (نيرون٥٤- ٦٨م)، و(دوميتان ٨١-٩٦م)، و(تراجان ٩٨-١١٧م)، و(ماركس أوريليوس ١٨٠م)، و(سبتيموس ١٩٣-٢١٠م)، و(مكسيميانوس ٢٣٥-٢٣٨م)، و(ديسيوس ٢٤٩-٢٥١)، و(فاليريان ٢٥٣- ٢٦٠م)، و(دقلديانوس ٢٨٤-٣٠٥م)، و(جاليريوس ٣٠٥-٣١٣م)... وغيرهم كثير[١].

وهذا وصف مقتبس لما فعله أحد أباطرة الرومان (ديسيوس ٢٤٩-٢٥١) – كمثال- واضطهاده للمسيحيين الأوائل، بينه المؤرخ (إ س سفينسيسكايا) قائلا: «جاء الإمبراطور الروماني ديسيوس عام ٢٤٩م وشجع على عبادة الآلهة القدماء، وأصدر أوامره إلزاما على سكان الإمبراطورية كلها بالإعلان جهارا عن تمسكهم بالمعتقدات الوثنية القديمة وعبادة الإمبراطور، وتقديم القرابين بحضور شخصيات رسمية.... ولكن كثيرا من المسيحيين رفضوا تأدية هذه الطقوس باعتبارها تجديفا، وكان عقاب هؤلاء السجن أو الموت أو الفرار من المدن ولجوءهم إلى المخابئ.... بيد أن هناك من المسيحيين من أدى الطقوس المطلوبة خوفا من القتل....، ثم عندما سقط (ديسيوس) قتيلا انشغل الحاكم الجديد عن المسيحيين بالصراع على السلطة، لكن الإمبراطور الجديد (فالريان) ما لبث أن أطلق حملة جديدة ضد المسيحيين، وأصدر عام (٢٥٧م) أمرا بمنع إقامة طقوس العبادة

(١) الأنبا ديوسقورس: موجز تاريخ المسيحية، مكتبة المحبة (د ت) – موقع المكتبة القبطية – انترنت، ج١، ص ١٤١، الأنبا يوأنس أسقف الغربية: الاستشهاد في المسيحية، ص ٦٢، ١٢١

المسيحية، وفرض على رجال الدين المسيحيين تقديم القرابين للآلهة الرومانية، ومنع انعقاد الاجتماعات الدينية، ومصادرة أملاك المسيحيين والبطش بهم، وأدى عناد المسيحيين إلى تزايد ضراوة البطش بهم وإحراقهم وهم أحياء، فعد المسيحيون قتلاهم شهداء، وجعلوا من مقابرهم مزارات أولياء، ثم صار الشهداء إلى شفعاء للأحياء أمام الإله، وبذا تكونت عقيدة عبادة الشهداء العظام»(١).

ولقد وصف الأنبا يوأنس وغيره هذه الاضطهادات أحسن وصف قائلا: «لقد تحمل المسيحيون الأوائل كل أنواع الاضطهاد سواء كان أدبيا أو تعذيبا جسديا حيث:

حل بالمسيحيين من إهانات وتحقير وتضييق منصبا على النفس بعيدا عن الجسد...، ومصادرة الأموال والممتلكات...، وحرمانهم من استعمال الحمامات العامة ما لم يضحوا للآلهة...، والحبس في السجون وما يتبعه من سياسة التجويع والمعاملة السيئة....، وتوثيق أيديهم خلفهم... ووضع المسامير في أحذيتهم وإلزامهم بالسير مسافات طويلة.....، وجلدهم بالسياط والضرب بالعصي والأمشاط المدببة....، وتعذيبهم على بطونهم وأعضائهم السرية...، ونزع أظافرهم أو سحق هذه الأظافر....، وسحلهم على الأرض في الشوارع...، وكشط جلودهم ولحمهم حتى يصلوا إلى العظام والأحشاء....، ومرور العجلات المسننة فوق أجسادهم....، ونشر أجسامهم...، وصب الرصاص أو القار المغلي فوق أجسادهم....، وحرقهم وتشويه أجسادهم، وبتر أعضاء معينة منها..، وشنقهم وقطع الرأس بالفأس أو السيف....، وإلقائهم في البحار والأنهار ودفنهم أحياء، وإلقائهم للوحوش المفترسة...، والتمثيل بجثثهم بعد موتهم...، ومحاكم للتفتيش

(١) إ س سفينسيسكايا: المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، ترجمة د/ حسان ميخائيل اسحق، منشورات دار علاء الدين، سوريا عام ٢٠٠٧م، ص ٢٦١: ٢٦٣.

لهم... وغير ذلك الكثير والكثير»[١].

أهم النتائج المترتبة على هذه الاضطهادات:

لقد ترتب على هذه الاضطهادات ما يأتي:

١- قتل عدد كبير من أئمة النصارى واحتل مكانهم أتباع جدد لم يعرفوا عقيدة المسيح الحقيقية

٢- ضياع الإنجيل الصحيح الذي أنزله الله تعالى على سيدنا عيسى بن مريم وابتداع أناجيل كثيرة إلى أن تم الاتفاق على أناجيل أربعة هي: متى ومرقس ولوقا ويوحنا، ومجموعة من الرسائل الإيمانية لبولس ويعقوب وبطرس ويوحنا.

٣- تشتت المؤمنين بالنصرانية خارج بلاد فلسطين.

٤- اتجاه النصارى إلى الاجتماعات السرية خشية الاضطهاد أو القتل.

٥- مزج العقائد الوثنية كالصلب وعبادة الصليب والفداء والتثليث والتجسد ونزول المسيح إلى الجحيم من أجل خلاص الأموات، وقيام المسيح من بين الأموات، ومجيئه إلى العالم مرة ثانية للدينونة، وتقديس الرهبان والأيقونات- صور المسيح والقديسين - بالعقائد النصرانية المتبقية، ولقد لعب شاول الطرسوسي اليهودي – الرسول بولس- دورا كبيرا في هذا الأمر.

٦- ارتداد كثير من النصارى عن ديانتهم خشية القتل أو التعذيب مما دعا المؤمنون بالدين لعقد مجامع مسكونية تقر مجموعة من العقائد والأسرار والطقوس الجديدة التي منها سر التوبة وطلب الغفران الكنسي رجاء عودة المرتدين

---

(١) الأنبا يوأنس أسقف الغربية: الاستشهاد في المسيحية، ص ١٢١: ١٢٧ بتصرف، موريس كامل ديمتري: تاريخ تأسيس كرسي الإسكندرية وعصر الاضطهاد، ص ٥٤، ٥٥، المؤرخ القبطي يعقوب نخلة: تاريخ الأمة القبطية، مطبعة متروبول – القاهرة عام ٢٠٠٠م، ص٢٥ .

إلى ديانتهم الأولى[١].

ثانياً: أثر المجامع الكنسية في إقرار سر التوبة والاعتراف وطلب الغفران الكنسي القبطي:

أجمع علماء الدين المسيحي على أن مصادر الطقوس والعقائد الكنسية هي: الكتاب المقدس بصفة خاصة، والوحي الإلهي بصفة عامة، علاوة على التقليد المتمثل في قوانين الآباء الرسل (١٢٧ قانونـًا)، وتعاليم الآباء الرسل (الدسقولية)، وقوانين المجامع المسكونية المقدسة المعترف بها في الكنيسة القبطية، وكذلك قوانين الآباء البطاركة الأقباط، والتقاليد العظيمة المسلَّمة للكنيسة من عهد الكنيسة الأولى!![٢]

إن هذا الإجماع إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك مصادر متعددة – وليس الكتاب المقدس وحده – كونت هذه الديانة النصرانية في صورتها النهائية – التي بين أيدينا–، وأن قوانين الآباء الرسل وتعاليمهم، وقوانين الآباء البطاركة الأقباط، وقوانين المجامع المسكونية المقدسة المعترف بها في الكنيسة القبطية كان لها النصيب الأكبر في صياغة معتقدات الديانة النصرانية وطقوسها، وليس الكتاب المقدس المنزل من عند الرب!!!

ومن هنا يمكن القول – بداية – إن المجامع الكنسية قد لعبت دورا كبيرا في إقرار الكثير من المعتقدات والأسرار والطقوس النصرانية التي ليس لها أصل في الأناجيل النصرانية، وأصبحت باعتراف علماء الكنيسة أنفسهم مصدرا من مصادر

---

(١) أد/ محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص ٣٦، ول ديورانت: قصة الحضارة، مجلد ٣، ج٢، ص ٣٧٧ أد/ أحمد علي عجيبة: تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، ص ٩٣.

(٢) نخبة من علماء الدين المسيحي: موسوعة الطقوس القبطية، منتديات أسرة البابا كيرلس السادس العلمية، السؤال الثاني – ما هي مصادر الطقوس الكنسية؟ – انترنت –.

الديانة النصرانية، وأداة هدم للمعتقدات النصرانية، وفتحت الباب على مصراعيه للخصوم والشقاق بين المسيحيين أنفسهم في البلاد المختلفة!! حيث يرى المؤرخ النصراني زكي شنودة أن: «المجامع الكنسية كانت في بداية أمرها وسيلة للدفاع عن الإيمان المسيحي، ثم ما تلبث أن أصبحت بعد ذلك أداة في يد الإمبراطور لتنفيذ أغراضه مستغلا في ذلك بعض الأساقفة وطموحهم إلى الجاه والسلطان، وهكذا أصبحت المجامع الكنسية أداة هدم بعد أن كانت أداة بناء، وقد فتحت الباب على مصراعيه للخصوم والشقاق بين المسيحيين في البلاد المختلفة»(١).

المجامع النصرانية: هي هيئات شورية في الكنيسة، تبحث في الأمور المتعلقة بالديانة النصرانية وأحوال الكنائس المسيحية، وتنسب إلى ذاتها الحصانة من الخطأ في تعاليمها في العقائد والآداب اعتمادا على الوعد بحلول الروح القدس على المجتمعين وإلهامه لهم!!(٢)

ويرى الأنبا يؤانس: أن المجامع النصرانية تنقسم إلى: **المجامع العامة**، الشاملة لكل الكنائس والطوائف والمذاهب وهي التي يطلق عليها (**مسكونية**)، **والمجامع الخاصة**، وتشمل: المجامع الملية الخاصة بملة واحدة، وقد انعقدت هذه المجامع أكثر من عشرين مرة منذ القرون الأولى للمسيحية حتى الآن، وكان أول مجمع عقدته الكنيسة هو مجمع (أورشليم عام ٥٠م) من أجل النظر في أمر الداخلين من الأمم إلى الإيمان المسيحي(٣).

---

(١) زكي شنودة: تاريخ الأقباط، ج١، ص ١٧٧، نقلا عن كتاب أد/ أحمد شلبي: المسيحية، ص ١٩٩.

(٢) الأرشمندريت حنانيا إلياس كساب: مجموعة الشرع الكنسي، منشورات النور – بيروت عام ١٩٩٨م، ص ١٠.

(٣) مثلث الرحمات الأنبا يؤانس: محاضرات في التاريخ الكنسي المجامع الكنسية، ص ١٣ وما بعدها.

أسباب انعقاد المجامع الكنسية:

١- ظهور البدع والهرطقات الدينية بين المسيحيين وحدوث الانشقاقات التي تؤثر على أصل العقيدة النصرانية.

٢- دعوة من الإمبراطور الحاكم إلى انعقادها.

٣- حضور غالبية أساقفة الكنيسة - شرقًا وغربًا.

٤- إقرار الأحكام والمعتقدات والأمور التي تم الاتفاق عليها من قبل الحاضرين وجعلها من أصول المعتقدات الدينية!!

وفيما يلي موجز عن هذه المجامع المسكونية، وما تمخض عنها من قرارات وطقوس ومعتقدات دينية أصبحت هي الركن الركين للمعتقدات النصرانية؛ لنؤكد ثانية على أن الدين الحق المنزل من عند الله تعالى لا مجال فيه لزيادة أو نقصان، ولكن حينما يزاد فيه عقائد وطقوس وأسرار بإقرار وموافقة هذه المجامع المسكونية حينئذ يصبح ذلك الدين دينا محرفا مزيفا ليس هو الدين الحق المنزل من عند الله ﷻ.

أولا - مجمع نيقية الأول عام (٣٢٥م): عقد بأمر الإمبراطور قسطنطين، وسبب انعقاده الاختلاف بين الأساقفة النصارى – خاصة هرطقة الكاهن أريوس وتعاليمه الذي قال ببشرية المسيح ضد أثناسيوس وألكسندروس وغيرهما القائلين بألوهية المسيح - حول شخص المسيح أهو نبي رسول؟ أم ابن إله؟ أم إله؟، والاختلاف حول عدد الأناجيل المعتمدة، والاحتفال بعيد القيامة، وإعادة معمودية الهراطقة المرتدين، وزواج الكهنة.

وكان من نتائج هذا المجمع:

(إقرار قانون الإيمان النيقوي، والذي مقدمته «نؤمن بإله واحد أب ضابط الكل...»، إقرار الاعتقاد بألوهية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وأنه ابن الله، وأنه مساوٍ لله تعالى،

وأنه مولود منه غير مخلوق.!!، إقرار تجسد الإله في صورة البشر لخلاص الناس، ثم موته ونزوله بين الأموات، ثم ارتفاعه إلى السماء بعد قيامته من الموت، لعن أريوس وأنصاره وحرق كتبه وحرق الكتب التي تخالف هذه القرارات.، إعادة معمودية الهراطقة المرتدين إلى النصرانية، إقرار يوم الأحد الذي يلي فصح اليهود عيدا للقيامة، إقرار زواج الكهنة مع الاحتفاظ ببتولية الأساقفة وعدم زواج الكهنة المترملين، إقرار كتب العهد القديم والعهد الجديد وعدم الاعتراف بغيرها)[١].

ثانيا - مجمع القسطنطينية الأول عام(٣٨١م): عقد بأمر الإمبراطور ثيئودسيوس وسبب انعقاده الاختلاف بين الأساقفة النصارى حول ألوهية الروح القدس، والقول بالتثليث (الآب والابن والروح القدس) وأيهما أعظم من الآخر.

وكانت من نتائج هذا المجمع:

(إقرار الاعتقاد بألوهية الروح القدس **المنبثق من الإله الأب** وتمجيده والسجود له، الإيمان بكنيسة واحدة، إقرار التثليث الإلهي المقدس المساوي في العظمة (الأب- الابن - الروح القدس)، الاعتراف بمعمودية واحدة لمغفرة الخطايا وارتجاء قيامة الموتى والحياة في الدهر الآتي، لعن مكدونيوس وأنصاره الذين أنكروا ألوهية الروح القدس وحرق كتبهم وحرق الكتب التي تخالف هذه القرارات، وتكفير كل من يخالف هذا القرارات)[٢].

---

(١) القمص لوقا الأنطوني: المجامع المسكونية الثلاثة وأبطالها، طبعة دار الجيل – القاهرة عام ١٩٩٤م، ص ١١ وما بعدها بتصرف شديد، حنانيا كساب: مجموعة الشرع الكنسي، ص ٢٣٩، الأنبا يؤانس: محاضرات في التاريخ الكنسي المجامع الكنسية، ص ٢٤ وما بعدها بإيجاز شديد، عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، طبعة الحلبي – القاهرة عام ١٩٦١م، ج٢، ص٦٣.

(٢) حنانيا كساب: مجموعة الشرع الكنسي، ص ٢٤٥، القمص لوقا الأنطوني: المجامع =

ثالثا – مجمع أفسس الأول سنة(٤٣١ م): عقد بأمر الإمبراطور ثيئودسيوس وسبب انعقاده الاختلاف بين الأساقفة النصارى حول الخطيئة الموروثة من آدم، وأن مريم ولدت المسيح إنسانـًا وقد صار ابنـًا لله بالموهبة وليس بالحقيقة، وبمعنى آخر إنكار ألوهية المسيح والروح القدس.

ومن نتائج هذا المجمع:

(إقرار الاعتقاد بألوهية المسيح والروح القدس، وإقرار الاعتقاد بأن مريم العذراء والدة الإله، إقرار الاعتقاد بأن للمسيح طبيعتين: لاهوتية، والأخرى ناسوتية بشرية، وإقرار الاعتقاد بالخطيئة الموروثة من آدم، وتكفير كل من يخالف هذا القرارات)[١].

رابعا – مجمع أفسس الثاني عام(٤٤٩م): سبب انعقاده استمرار الاختلاف بين الأساقفة النصارى حول اجتماع العنصر الإنساني بالعنصر الإلهي في المسيح!!

وكانت من نتائج هذا المجمع:

(الإقرار بأن للمسيح طبيعة واحدة عبارة عن إنسان كامل وإله كامل في الوقت نفسه، والإقرار بأن للمسيح صفات بشرية ولكن في الوقت نفسه يتصف بالصفات الإلهية، ولعن كل من يخالف هذا القرارات وتكفيره)[٢].

خامسا – مجمع خلقيدونية عام ٤٥١ م: سبب انعقاده استمرار الاختلاف بين الأساقفة النصارى حول القول بطبيعة المسيح: طبيعة واحدة أم طبيعتين؟.

وكانت من أهم نتائج هذا المجمع العقدية:

=

المسكونية الثلاثة وأبطالها، ص ٣٧.

(١) الأنبا يؤانس: محاضرات في التاريخ الكنسي المجامع الكنسية، ص ٤٦ وما بعدها.

(٢) مثلث الرحمات الأنبا يؤانس: محاضرات في التاريخ الكنسي المجامع الكنسية، ص٦١.

(الإقرار بأن المسيح فيه طبيعتان لاهوتية وناسوتية منفصلتان لا طبيعة واحدة، لعن قرارات مجمع أفسس الثاني وإبطالها!!، ولعن بطريك سوريا نسطور، ولعن بطريرك الإسكندرية ديسكورس وكل من يشايعهم في مقالتهم، ونفي بطريرك الإسكندرية (ديسقوروس) إلى فلسطين.

انقسم العالم المسيحي إلى: خلقيدونيين ولا خلقيدونيين إلى اليوم.وبمعنى آخر: إلى كنيستين: الكنيسة الشرقية التي تؤمن بطبيعة واحدة في المسيح، والكنيسة الغربية التي تؤمن بطبيعتين في المسيح، وقد أدى ذلك – كما يقول الأنبا يؤانس – إلى جدل ديني بين الأرثوذكس أصحاب الطبيعة الواحدة في كنيسة الإسكندرية، وبين مذهب الطبيعتين في روما والقسطنطينية بلغ مبلغا تجاوز حد اللياقة، وكان هو أساس الصدع الذي حدث بين الكنائس الشرقية والغربية[١].

سادسا – مجمع القسطنطينية الثاني عام(٥٥٣ م): سبب انعقاده: اعتقاد بعض الأساقفة أن المسيح شخص خيالي، وأنه لا توجد قيامة للأموات، بل يحدث تناسخ للأرواح[٢].

وكان من نتائج هذا المجمع:

(حرمان جميع الأساقفة القائلين بأن المسيح رمز خيالي، حرمان من يعتقد تناسخ الأرواح، احترام جميع قرارات المجامع السابقة)[٣].

سابعا – مجمع القسطنطينية الثالث عام(٦٨٠ م): سبب انعقاده: استمرار الاختلاف بين الأساقفة النصارى حول القول بمشيئة المسيح هل له مشيئة واحدة أم

---

(١) الأنبا يؤانس: مثلث الرحمات، ص ٧٣، ٧٤ .

(٢) حنانيا إلياس كساب: مجموعة الشرع الكنسي، ص ٤٤٦ بتصرف شديد.

(٣) أد/ سلطان عبد الحميد: المجامع النصرانية ودورها في تحريف المسيحية، مطبعة الأمانة- القاهرة عام ١٩٩٠م، ص ١١٦.

مشيئتين؟ وارتباطها بطبيعة المسيح أله طبيعة واحدة أم طبيعتين؟!![١]

وكان من نتائج هذا المجمع:

(إقرار الاعتقاد بأن المسيح له طبيعتان وله مشيئتان، حرمان من يعتقد بالطبيعة الواحدة والمشيئة الواحدة للمسيح وطرده)[٢].

ثامنا – مجمع نيقية الثاني لتحريم الصور والتماثيل وشفاعة العذراء مريم عام (٧٥٤م): عقد بأمر الملك قسطنطين الخامس، وسبب انعقاده: الخلاف بين الأساقفة النصارى حول اتخاذ الصور والتماثيل في العبادة، وجواز طلب الشفاعة من مريم أم الإله[٣].

وكان من أهم نتائج هذا المجمع:

(تحريم اتخاذ الصور والتماثيل في العبادة، وتحريم طلب الشفاعة من مريم العذراء)[٤].

تاسعا – مجمع نيقية الثالث عام(٧٨٧ م): عقد بأمر الملكة (أيريني)، وسبب انعقاده: استمرار الخلاف بين الأساقفة حول اتخاذ الصور والتماثيل في العبادة، وجواز طلب الشفاعة من مريم العذراء أم الإله.

وكان من نتائج هذا المجمع:

(رفض قرارات المجمع السابق كاملة، وبمعنى آخر: فرض عقيدة تقديس صور المسيح والقديسين والتماثيل ووضعها في الكنائس والأبنية والبيوت

---

(١) حنانيا إلياس كساب: مجموعة الشرع الكنسي، ص ٥٢٢، الشماس منسي القمص: تاريخ الكنيسة القبطية، مطبعة اليقظة – القاهرة عام ١٩٢٤م، ص ٣٩٨.

(٢) أد/ محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص ١٧٥.

(٣) حنانيا إلياس كساب: مجموعة الشرع الكنسي، ص٧٦٦.

(٤) أد/ رؤوف شلبي: أضواء على المسيحية، المكتبة العصرية – بيروت عام ١٩٧٥م، ص ١١٢.

والطرقات، وإقرار عقيدة الشفاعة العظمى لمريم العذراء، وتكفير من يرفض هذه القرارات)[١].

عاشرا – مجمع القسطنطينية الرابع عام (٨٦٩ م): عقده الإمبراطور البيزنطي باسيليوس الأول وسبب انعقاده: خلع (فوطيوس) بطريرك القسطنطينية، الذي سبَّبَ انقسام الكنيسة بشقيها الشرقيّ والغربيّ، والخلاف حول عقيدة (انبثاق الروح القدس) من الأب وحده؟ أم من الابن وحده؟ أم من الأب والابن معا؟.

وكان من نتائج هذا المجمع:

(إقرار الاعتقاد بأن الإله الروح القدس منبثق من الأب والابن معا (عقيدة البروتستانت) مخالف بذلك ما أقره مجمع القسطنطينية الأول (٣٨١م) أن الروح القدس منبثق من الإله الأب وحده (عقيدة الأرثوذكس والكاثوليك)!!، ولعن بطريرك القسطنطينية(فوطيوس) وطرده وأتباعه القائلين بانبثاق الروح القدس من الآب وحده، تكفير من يعتقد بانبثاق الإله الروح القدس من الأب وحده أو الابن وحده)[٢].

الحادي عشر– مجمع القسطنطينية الخامس عام (٨٧٩ م): سبب انعقاده: رغبة بطريرك القسطنطينية(فوطيوس) بعد عودته إلى منصبه إقرار عقيدة (انبثاق الروح القدس من الأب فقط).

وكان من أهم نتائج هذا المجمع:

(إقرار عقيدة انبثاق الروح القدس من الأب فقط، وإلغاء قرارات المجمع السابق، وتكفير من يؤمن بقرارات المجمع السابق)[٣].

---

(١) حنانيا إلياس كساب: مجموعة الشرع الكنسي، ص٧٨١.

(٢) ميخائيل مينا: علم اللاهوت ج٤، ص١٩.

(٣) نخبة من علماء اللاهوت: الموسوعة المسيحية العربية، كتاب الكتروني – مادة مجامع كنسية =

ومن أهم النتائج المترتبة على انعقاد هذين المجمعين:

انقسام الكنيسة المسيحية إلى كنيسة شرقية يونانية، وكنيسة غربية لاتينية رئيسها البابا وله سلطان الزعامة على كل الطوائف المنقادة إلى تعاليمها(١).

الثاني عشر- مجمع «مؤتمر» - كليرمونت عام (١٠٩٥م): سبب انعقاده: دعوة البابا أوربان الثاني وتحريض الراهب بطرس الناسك بدء الحروب الصليبية على الإسلام، ومقاتلة المسلمين بلا هوادة ولا رحمة، **ووعد البابا بغفران تام لكل الخطايا لكل من يحمل السلاح تحت شارة الصليب**(٢).

وكان من أهم نتائج هذا المجمع:

(بدء الحروب الصليبية على الإسلام ومقاتلة المسلمين، إقرار سر غفران الذنوب لمن يحمل السلاح ويتجه إلى الشرق لمقاتلة المسلمين، وإقرار **صكوك الغفران** «**شراء الغفران**» وبيعها للمسيحيين الذين يريدون مغفرة جميع ذنوبهم، ونيل ملكوت السموات والحياة الأبدية من أيدي بابا الكنيسة أو كهنتها، وإقرار عبادة مريم العذراء وتخصيص صلوات وأعياد لها)(٣).

الثالث عشر- المجمع اللاتيراني الثالث عام (١١٧٩ م): دعا إلى عقده البابا إسكندر الثالث، وكان من أهم نتائج هذا المجمع:

(إقرار صيغة المعمودية، وهي: إذا غطّس أحدٌ طفلاً ثلاث مرّات في الماء باسم الأب والابن والروح القدس، آمين، ولم يَقُل: «إني أعمّدك باسم الأب والابن

=

- مجمع القسطنطينية الخامس٨٧٩م.

(١) أ.د/ محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص ١٧٨.

(٢) أندرو ملر: مختصر تاريخ الكنيسة، مكتبة الأخوة - القاهرة عام ٢٠٠٥م، ص ٢٦٠ وما بعدها

(٣) أد/ توفيق الطويل: قصة الاضطهاد الديني، ص ٩٢ وما بعدها، أد/ عرفان عبد الحميد فتاح: النصرانية، ص ١٢٥.

والروح القدس، آمين» فالطفل لم يُعمّد)[١].

الرابع عشر – مجمع لاتيران الرابع عام(١٢١٥ م): دعا إلى عقده البابا (إنوشينسيوس الثالث)، وقد أعلن هذا المجمع مجدداً الحكم على الهراطقة الألبيين؛ وقد حدد آباؤه وشرحوا بكل دقة مبادئ التعليم في **الأسرار كإلزامية التوبة والاعتراف والتناول «العشاء الرباني» أمام كاهن الكنيسة**، مانحين بذلك المسيحية أطر حياة واضحة المعالم.

وكان من أهم نتائج هذا المجمع:

١- المادة (٨٠٠) – بإيجاز شديد -: الإيمان بالتثليث (الأب – الابن- الروح القدس) والاعتقاد بأن الأب لا يصدر عن أحد، والابن يصدر عن الأب وحده، والروح القدس يصدر عن هذا وذاك، في غير بدءٍ ولا انتهاء.

٢- المادة (٨٠٢) - بإيجاز شديد -: توجد كنيسة للمؤمنين واحدةٌ جامعة، لا خلاص لأحدٍ خارجاً عنها، فيها المسيح نفسه كاهنٌ وذبيحة، هو الذي يحضر حضوراً حقيقياً بجسده ودمه، في سرّ الهيكل، تحت أعراض الخبز والخمر، على أنّ **الخبز يتحوّل جوهريّاً إلى جسد، والخمر إلى دم، بالقدرة الإلهية**، حتى إذا أُتمّ سرّ الوحدة، ننال نحن منه ما نال هو منّا، **ولا يستطيع أن يحقّقه إلاّ الكاهن** الذي رسم شرعياً بحسب سلطة مفاتيح الكنيسة التي منحها المسيح نفسه للرسل وخلفائهم.

- إنّ سرّ العماد الذي يتمّ في الماء باستدعاء الثالوث غير المنقسم، أي الأب والابن والروح القدس، عندما يقوم بمنحه شرعياً أيّ إنسان بحسب صيغة الكنيسة، يفيد للخلاص سواءٌ منح للأطفال أو للرّاشدين.

وإذا سقط أحدٌ في الخطيئة، بعد نيله المعمودية، يستطيع دائماً أن يستعيد

(١) الموسوعة المسيحية العربية، كتاب الكتروني – مادة مجامع كنسية – المجمع اللاتيراني الثالث عام (١١٧٩ م).

برارته بتوبة حقيقية. ليس العذارى والإعفاء وحدهم، بل المتزوّجون أيضاً يستحّقون بلوغ الحياة الأبدية، إذا أرضوا الله بإيمان مستقيمٍ وأعمال صالحة.

٣- المادة (٨١٢)- الفصل ٢١: **إقرار التوبة والاعتراف وحفظ السرّ من قبل الكاهن** وتقبّل المناولة في عيد الفصح، فكلّ مؤمن من كلا الجنسين، بعد بلوغه سنّ الرشد، عليه أن يعترف لخوريّه، شخصياً وبأمانةٍ، بجميع خطاياه، مرّةً في السنة على الأقل، ويعمل بكلّ ما لديه من قوى، على إتمام ما يفرض عليه من كفّارة، ويتقبّل باحترام سرّ الإفخارستيا- العشاء الرباني- في يوم الفصح على الأقلّ ما لم يُشر عليه كاهنه ويقض سببٌ معقول بأن يمتنع عن ذلك فترةً من الزّمن، وإلاّ منع من دخول الكنيسة ما دام حياً، **وحُرم من الجنازة المسيحية عند موته، وبهذا لن يجد ما يعذره عن جهله.**

وإذا أراد أحدٌ، لسببٍ صوابيّ، أن يعترف بخطاياه لدى كاهنٍ آخر، وجب عليه أولاً أن يطلب الإذن ويحصل عليه من خوريّه، وإلاّ امتنع على هذا الكاهن الآخر أن يحلّه أو يربطه.

٤- المادة (٨١٩): **منح الغفرانات للعصاة، لكن** بعض الأساقفة لا يتورّعون عن **منحها طائشة ونافلة**، ممّا يحمل على الإزراء بسلطة مفاتيح الكنيسة، ويفرغ التعويض التكفيريّ من قوته، نقرّ أن الغفران لا يتجاوز السنة عند تكريس كنيسة[١].

الخامس عشر – مجمع تولوز عام(١٢٢٩ م): عقد أساسا لمناقشة نتائج الهراطقة الكاثارية – نصف سكان مدينة أورليان بجنوب فرنسا وإبادتهم إبادة كاملة –، وإعطاء المزيد من سلطة المحاكم الكنسية الصغيرة لمتابعة جميع الهرطقات الدينية وقمعها قبل أن تتفشى في المجتمع الأوروبي، وإقامة محاكم تفتيش خاصة لإبادتها.

وكان من أهم نتائج هذا المجمع:

(١) الموسوعة المسيحية العربية، كتاب الكتروني – مادة مجامع كنسية – مجمع لاتيران الرابع عام ١٢١٥م.

(إقامة محاكم التفتيش ضد الهراطقة المنشقين الألبيين وغيرهم بما يراه الأسقف رئيس المحكمة، وأخذ ممتلكات الهراطقة ومن يتستر عليهم وهدم منازلهم وتعذيبهم بأشد العذابات حتى الموت ولو أعلنوا توبتهم، لأن ضمائرهم تلوثت بالهرطقة، وتحريم الهراطقة قراءة الكتاب المقدس بعهديه ما عدا المزامير وصلوات العذراء، وتحريم ترجمة الكتاب المقدس من اللاتينية التي لا يعرفها **إلا كهنة الكنيسة فقط، وإلغاء** كل تعليم ومنع حرية البحث والتفكير في معاني الكتاب المقدس)[١].

السادس عشر – مجمع فورانس عام (١٤٣٩ م): عقدَ هذا المجمع بدعوة من البابا مرتينوس الخامس.

وكان من أهم نتائج هذا المجمع:

١- المادة (١٣٠٤) إقرار عقيدة **(المطهر)** وهو مكان لتعذيب الموتى المسيحيين المذنبين ليتطهروا منها قبل يوم القيامة، فلا يدخلون جهنم مثل الذين لا يؤمنون بالمسيح إلهـاً.

وهو سجن يتم حجز النفوس المسيحية فيه لتتعذب وتتطهر بنار حقيقية أو بحرارتها.

وهذا المكان يذهب إليه كل الذين يؤجلون الاعتراف أمام الكاهن. وهؤلاء كلهم سيدخلون الفردوس في يوم القيامة بعد تطهيرهم وكثيرون منهم يستفيدون من الشفاعات المريمية وصلوات قداس الموتى فيخرجون من المطهر قبل يوم الدينونة.

٢- المادة (١٣٠٧): إن الحبر الروماني هو خليفة الطوباوي بطرس أمير الرسل والنائب الحقيقي للمسيح، رأس الكنيسة كلها جمعاء، أبو جميع المسيحيين ومعلّمهم، وإليه انتقلت من الربّ يسوع المسيح، عن طريق الطوباويّ بطرس، السلطة الكاملة لرعاية الكنيسة الجامعة، وإدارتها، وسياستها، وذلك على ما ورد في

---

(١) أ د/ يواقيم رزق: مقالة (محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية) – الألبيون والحرب ضدهم، رقم (٤٦)، موقع الأنبا تكلا – انترنت –.

أعمال المجامع المسكونية وفي القوانين المقدسة.

٣- المادة (١٣١٠): **أسرار الناموس الجديد سبعة هي: المعمودية، والتثبيت، والإفخارستيا، والتّوبة، ومسحة المرضى، والكهنوت، والزّواج.**

٤- المادة (١٣١٣)- ثلاثةٌ من هذه الأسرار، أعني المعمودية والتثبيت والكهنوت، تطبع النفس بطابع خاصّ، أي بعلامة روحيةٍ لا تمّحي، وتميزّها من سائر الأسرار. ولهذا فهي لا تكرّر في الشخص الواحد. أما الأربعة الباقية فليس لها طابعٌ خاصّ وهي قابلةٌ التكرار.

٥- المادة (١٣٢٣)- السرّ الرابع هو سرّ التوبة ومادّته قائمة نوعـًا ما على أفعال التوبة حيث: ندامة القلب والتوجّع من الخطيئة المقترفة، والتصميم على تجنبّها في المستقبل. والاعتراف الشفهيّ الذي يقتضي من الخاطئ أن يُقرّ لكاهنه؛ وهو يكون عادةً بالصلاة والصوم والصّدقة.

وصورة هذا السرّ هي كلمات الحلّ التي يفوه بها الكاهن عندما يقول: «أنا أحلّك». وخادم هذا السرّ هو الكاهن الذي يملك سلطة الحلّ عاديـًا أو بتفويضٍ من أحد الرؤساء. ومفعول هذا السرّ يقوم بالحلّ من الخطايا[١].

السابع عشر - المجمع الترنتيني (ترنت) عام (١٥٤٢ م - ١٥٦٣ م):

دعا إلى انعقاده البابا بولس الثالث. وقد انعقد المجمع خلال ثلاث فترات منفصلة. ثم عاقت الحروب والنزاعات الدينية عمله.

وكان من أهم نتائج هذا المجمع:

١- في خلال الفترة الأولى من ١٥٤٥م إلى ١٥٤٧م أعلن المجمع أن الكتاب المقدس والتقليد المقدس هما المصدران الصحيحان والوحيدان للإيمان،

(١) الموسوعة المسيحية العربية، كتاب إلكتروني – مادة مجامع كنسية- **مجمع فورانس عام** (١٤٣٩ م).

وأن للكنيسة الحق الأوحد في تفسير كلمة الله. ورفض المجمع وجهات النظر البروتستانتية حول الخلاص والخطيئة.

٢- في الفترة الثانية التي امتدت من سنة ١٥٥١م إلى سنة ١٥٥٢م، فقد عرّف المجمع طبيعة الأسرار السبعة وأعاد تأكيد مبدأ التحوُّل الجوهري في ذبيحة القداس.

٣- في الفترة النهائية من(١٥٦٢ إلى ١٥٦٣) م، **دافع المجمع عن صحة صُكوك الغفران**، وأقرّ شرعية الصلاة للقديسين، وعَرَّف ذبيحة القُداس، وكثيرًا من العقائد. وأمضى المجمع إصلاحات مثل تأسيس مدارس اللاهوت لتدريب الإكليروس، وتحقيق مطلب عيش كل أسقف في منطقته الخاصة. وقد صادق البابا بيوس الرابع في ٢٦ يناير سنة ١٥٦٤م على كل المراسيم التي صدرت عن المجمع، التي أصبحت فيما بعد جزءًا من العقيدة الكاثوليكية[١].

الثامن عشر – مجمع روما (الفاتيكان الأول) عام (١٨٦٩م): دعا إلى انعقاده البابا بيوس التاسع، وانعقد في بازيليك القديس بطرس في الفاتيكان. وكان يهدف إلى محاربة النزعة الحداثية التي نشأت في الغرب وكانت تعلي شأن العلم والعقل وتحط من شأن الإيمان.

وكان من أهم نتائج هذا المجمع:

بابا الكنيسة معصوم من الخطايا والذنوب، ومن ثم له صلاحية كاملة في غفران ذنوب العصاة الذين يعترفون أمامه مقدمين قرابين وعطايا كي ينالوا رضاه ومحو خطاياهم[٢].

---

(١) الموسوعة المسيحية العربية، مادة مجامع كنسية – المجمع الترنتيني (١٥٤٢ – ١٥٦٣ م)

(٢) الموسوعة المسيحية العربية، كتاب الكتروني – مادة مجامع كنسية – مجمع روما (الفاتيكان الأول) عام (١٨٦٩م)، أد/ أحمد شلبي: المسيحية، مكتبة نهضة مصر عام ١٩٧٨م، ص ١٩٤

التاسع عشر – مجمع الفاتيكان عام(١٩٦٢- ١٩٦٥ م): دعا إليه البابا يوحنا الثالث والعشرون. وقد أصدر عدداً من الدساتير والمراسيم والقرارات والبيانات والتصريحات. وهو يكمل ما لم يستطع المجمع الفاتيكاني الأول أن ينجزه، ولا سيما ما يختص بجماعية الأساقفة. وقد افتتح البابا يوحنا الثالث والعشرون المجمع الفاتيكاني الثاني في ١١ تشرين الأوّل ١٩٦٢، وأوضح الغرض منه: وهو «تحديث» الحياة الكنسيّة، أيّ تعميق الحياة المسيحية، وتطوير المؤسّسات الكنسية بالنظر إلى ضرورات العصر ومقتضيات الزمان. وتعزيز وحدة المسيحيين، ومساندة العمل الرسوليّ في الكنيسة.

وكان من أهم نتائج هذا المجمع:

١- إقرار عدد من الدساتير: دستور في الحياة الكنسية والعبادية، ودستور عقائدي في الكنيسة، ودستور عقائدي في الوحي الإلهي

٢- اتخاذ عدد من القرارات في: (العلمانيين، ونشاط الكنيسة الإرسال، والكنائس الشرقية، وتجديد الحياة الرهبانية، والتربية المسيحية...).

٣- اتخاذ عدد من البيانات، من أهمها:

أ- علاقة الكنيسة بالديانات غير مسيحية حيث: **تبرئة اليهود من قتل المسيح** كتعبير صادق عن شجب الكنيسة للهجمة العدوانية ضد الساميين، والدعوة إلى الحوار بين الأديان، وإلى إقصاء العنصرية البغيضة في سبيل تضامن الجنس البشري!!

وتنظر الكنيسة **بعين الاعتبار أيضـًا إلى المسلمين** الذين يعبدون الإله الواحد الحي القيوم الرحيم، والمجمع المقدس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بالخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معـًا العدالة الاجتماعية والخيور الأخلاقية والسلام والحرية لفائدة جميع الناس.

ب- الحرية الدينية: حيث حق الفرد والجماعات في الحرية الدينية الاجتماعية والمدنية في ما يتعلق بالشؤون الدينية!![1]

هكذا يتضح بما لا يدع مجالا للشك كيف لعبت المجامع المسكونية النصرانية الدور الكبير الخطير في إقرار عقائد دينية وأسرار سبعة كنسية مقدسة أصبحت هي أساس الديانة النصرانية، على الرغم من عدم وجود النصوص الإنجيلية لإقرارها أو اعتبارها من أصول الديانة النصرانية من قبل المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

وإن سر التوبة والاعتراف قد أقره مجمع روما الثاني عشر مجمع لاتيران عام(١٢١٥ م) مقترنا بصحة صكوك الغفران التي كانت تباع وتشترى من أجل الحصول على مغفرة الذنوب والخطايا والحياة الأبدية في فردوس الرب يسوع المسيح ابن مريم، ومقترنا كذلك بعصمة باباوات الكنائس النصرانية وكهنتها من الأخطاء والكبائر، وامتلاكهم صلاحية غفران ذنوب العصاة، ومنحهم الدخول في ملكوت السموات أو حرمانهم منه.

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ يُرِيدُونَ أَن يُطۡفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَيَأۡبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾[2].

---

(١) الموسوعة المسيحية العربية – مادة مجامع كنسية – المجمع الأخير الفاتيكان(١٩٦٢-١٩٦٥):

(٢) التوبة: ٣١-٣٢.

الخاتمة

وبعد، فإني قد انتهيت بفضل الله تعالى ومنته من ذلك البحث، والذي عنوانه: **(سر التوبة والاعتراف في الكنيسة القبطية: عرض ونقد)**.

وواجب أن نبين فيا يأتي أهم النتائج المستفادة منه، وعددا من التوصيات المرجوة:

١- التوبة والاعتراف – كما يعتقده النصارى الأرثوذكسيون الأقباط الشرقيون -:

«سر مقدس به يرجع الخاطئ إلي الرب، ويتصالح معه باعترافه بخطاياه أمام كاهن الرب؛ ليحصل على حل منه بالسلطان المعطى له من الرب يسوع المسيح، وبحلول الروح القدس عليه، وبه ينال الخاطئ تجديده وغفران خطاياه».

٢- تناقض اعتقاد النصارى فيمن يغفر ذنوب العصاة: أهو الرب يسوع المسيح ابن مريم؟

أم الرب الإله الأب؟ أم الرب الروح القدس؟ أم كاهن الرب؟، وهذا التناقض في حقيقته يبطل الاعتقاد بهذا السر جملة وتفصيلا.

٣- اعتقاد النصارى **أن** الإيمان بفداء المسيح بنفسه يوهب الخلاص من الخطايا والذنوب، يلغي سر التوبة والاعتراف واستحقاقاته فلا فضل له ولا أثر في التوبة والغفران.

٤- إقرار المجامع الكنسية لسر العشاء الرباني – أكل جسد المسيح وشرب دمه- وما يحققه من غفران الذنوب يلغي سر التوبة والاعتراف واستحقاقاته، ويلغي كذلك عقيدة الصلب من أجل خلاص البشرية.

٥- أسهمت (بدعة الاعتراف) بين يدي الكهنة إسهاما كبيرا في انتشار الفواحش؛ وتشجيع الناس على ارتكاب المنكرات والفواحش، وامتلاء جيوب

الأساقفة وخزائن الكنيسة بالأموال الطائلة، وانتهاز الأساقفة لإشباع غرائزهم الجنسية.

٦- من أهم النتائج المترتبة على الاضطهادات اليهودية والرومانية الوثنية:

قتل عدد كبير من أئمة النصارى الشهداء واحتل مكانهم أتباع جدد لم يعرفوا عقيدة المسيح الحقيقية، وضياع الإنجيل الصحيح الذي أنزله الله تعالى على سيدنا عيسى بن مريم، وابتداع أناجيل كثيرة، إلى أن تم الاتفاق على أناجيل أربعة هي: متى ومرقس ولوقا ويوحنا ومجموعة من الرسائل الإيمانية لبولس ويعقوب وبطرس ويوحنا، وتشتت المؤمنين بالنصرانية خارج بلاد فلسطين، واتجاه النصارى إلى الاجتماعات السرية خشية الاضطهاد أو القتل، ومزج العقائد الوثنية كالصلب وعبادة الصليب والفداء والتثليث والتجسد ونزول المسيح إلى الجحيم من أجل خلاص الأموات، وقيام المسيح من بين الأموات، ومجيئه إلى العالم مرة ثانية للدينونة، وتقديس الرهبان والأيقونات- صور المسيح والقديسين - بالعقائد النصرانية المتبقية، وارتداد كثير من النصارى عن ديانتهم خشية القتل أو التعذيب مما دعا المؤمنين بالدين لعقد مجامع مسكونية تقر مجموعة من العقائد والأسرار والطقوس الجديدة التي منها سر التوبة وطلب الغفران الكنسي؛ رجاء عودة المرتدين إلى ديانتهم الأولى.

٧- لعبت المجامع المسكونية النصرانية الدور الكبير الخطير في إقرار عقائد دينية وأسرار سبعة كنسية مقدسة أصبحت هي أساس الديانة النصرانية، على الرغم من عدم وجود النصوص الإنجيلية لإقرارها أو اعتبارها من أصول الديانة النصرانية من قبل المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

٨- سر التوبة والاعتراف أقره مجمع روما الثاني عشر مجمع لاتيران عام(١٢١٥ م) مقترنا بصحة صكوك الغفران التي كانت تباع وتشترى من أجل

الحصول على مغفرة الذنوب والخطايا والحياة الأبدية في فردوس الرب يسوع المسيح ابن مريم، ومقترنا كذلك بعصمة باباوات الكنائس النصرانية وكهنتها من الأخطاء والكبائر وامتلاكهم صلاحية غفران ذنوب العصاة، ومنحهم الدخول في ملكوت السموات أو حرمانهم منه.

٩- من التوصيات المرجوة: ضرورة البحث في الأصول الدينية التي أسست الديانة النصرانية خاصة: العقائد الوثنية القديمة، ودور بولس اليهودي في تغيير العقائد النصرانية الأولى واستبدالها بالعقائد الوثنية، ودراسة ما يسمى بالأسفار المرفوضة المحذوفة: أسباب رفضها من قبل بعض الطوائف النصرانية، ودراسة ما يسمى بالخولاجي المقدس، وتاريخ الكنائس النصرانية لبيان تطور العقائد النصرانية.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع

١- أجوبة الإنجيليين على أباطيل التقليديين، ميخائيل مشاقة، (دور النشر غير معروفة)، بيروت عام ١٨٥٣م.

٢- الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة، أد/ إبراهيم محمد، مطبعة الأمانة – مصر عام ١٩٨٥م.

٣- إرشادات في الاعتراف، يوسف حبيب، - سلسلة الدراسات القبطية - نشر مدارس أحد كنيسة العذراء بالإسكندرية، عام ١٩٦٩م.

٤- الاستشهاد في المسيحية، الأنبا يوأنس أسقف الغربية، طبعة الأنبا رويس – القاهرة عام ١٩٦٩م.

٥- أسرار الكنيسة السبعة، حبيب جرجس، مكتبة المحبة – القاهرة، ط ٤ عام ١٩٦٨م.

٦- أصول التعليم المسيحي، - مارتن لوثر، ترجمة ونشر المركز اللوثري للخدمات الدينية – بيروت عام ١٩٨٣م.

٧- أضواء على المسيحية، أد/ رؤوف شلبي، المكتبة العصرية – بيروت عام ١٩٧٥م.

٨- الإلحاد وأسبابه، أد/ زينب عبد العزيز، دار الكتاب العربي – القاهرة عام ٢٠٠٤م.

٩- الألوهية من وجهة نظر المسيحية، القس صموئيل مشرقى، طبعة الأمانة ١٩٨٣ م.

١٠- الإسلام والأديان دراسة مقارنة، أد/ مصطفى حلمي، دار الدعوة – مصر عام ١٩٩١م.

١١- أقانيم النصارى بيان ونقد، أد/ أحمد حجازي السقا، مكتبة النافذة

القاهرة عام ٢٠٠٦م.

١٢- إيماننا الأقدس، الأنبا يوأنس، دار العالم العربي سنة ١٩٧٩م.

١٣- الإيمان في رسائل القديس بولس، موريس تاوضروس، دار التأليف سنة ١٩٧٦م.

١٤- تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، أد/ أحمد عجيبة، دار الآفاق العربية عام ٢٠٠٥م.

١٥- تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ميرسيا إلياد، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق عام ١٩٨٧م، ج٢.

١٦- تاريخ الأمة القبطية، المؤرخ القبطي يعقوب نخلة، مطبعة متروبول – القاهرة عام ٢٠٠٠م.

١٧- تاريخ الكنيسة القبطية، الشماس منسي القمص، مطبعة اليقظة – القاهرة عام ١٩٢٤م.

١٨- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار السرور بيروت (د ت).

١٩- تفسير إنجيل متى، الأب متى المسكين، طبعة دير القديس أنبا مقار – القاهرة عام ١٩٩٩م.

٢٠- التوبة والاعتراف عقائديا روحيا طقسيا، القمص مرقس عزيز، منشورات كنيسة العذراء مريم، القاهرة عام ٢٠٠٣م.

٢١- الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة، يوحنا زكريا، كنسية العذراء بمصر القديمة (د ت).

٢٢- دائرة المعارف الكتابية، نخبة من علماء اللاهوت، (كتاب إلكتروني – إنترنت).

٢٣- دراسات في الأديان الوثنية القديمة، أد/ أحمد علي عجيبة، دار الأفاق

العربية- مصر عام ٢٠٠٤م.

٢٤- دراسات في الكتاب المقدس، الأنبا انطونيوس نجيب، طبعة فيكتور كيرلس، القاهرة سنة ١٩٧٩م.

٢٥- دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، أد/ محمد ضياء الأعظمي، مكتبة الرشد، المدينة المنورة عام ٢٠٠٨م.

٢٦- الدرة النفيسة في بيان حقيقة الكنيسة، قورلس بهنام، طبعة دير الآباء الدومنكين، الموصل عام ١٨٦٧م، فصل ٣٠ .

٢٧- دعوة العقل لقراءة إنجيل متى، أ/ عصمت نصار، مكتبة الصفا للنشر سنة ١٩٨٧م.

٢٨- الروح القدس، أ د/ القس فهيم عزيز، دار الثقافة سنة ١٩٩٠ م.

٢٩- سيرة المسيح، منشورات كنيسة الدوبارة: سنة ١٩٨٩ م/ ج ٧.

٣٠- سنوات مع أسئلة الناس، البابا شنودة، طبعة الأنبا رويس سنة ١٩٩٤ م ج ٣.

٣١- شرح أصول الإيمان، أندراوس واطسون، دار الثقافة عام ١٩٨٨م .

٣٢- العبادات في الأديان السماوية، ا د/ عبد الرزاق رحيم، دار الأوائل للنشر والتوزيع، سوريا عام ٢٠٠١م.

٣٣- العبادة المسيحية، الأرشمندريت إلياس مقار، مكتبة السائح – طرابلس عام ١٩٨٥م.

٣٤- علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، هاملتون جب وأ د/ عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت عام ١٩٧٧م.

٣٥- العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، محمد بن طاهر البيروتى، تحقيق أ د/ عبدا لله الشرقاوي، دار الصحوة، سنة ١٩٨٩م.

٣٦- عقيدتنا المسيحية، مكارى يونان، منشورات الكنيسة المرقسية سنة ١٩٨٣ م.

٣٧- علم اللاهوت بحسب معتقد الكنيسة الأرثوذكسية، مخائيل مينا، منشورات كنيسة العذراء بمصر القديمة ج٥.

٣٨- علم اللاهوت النظامي، القس جيمس أنس، مراجعة القس منيس عبد النور، فصل (٤٥) – كتاب الكتروني.

٣٩- علم اللاهوت النظري، القس جيمس أنس، ترجمة منيس عبد النور، كتاب الكتروني، الفصل (٤٥)، السؤال (٢٧) (موقع الأنبا تكلا).

٤٠- الفكر اللاهوتي في رسائل الرسول بولس، د/ فهيم عزيز، دار الثقافة، القاهرة عام ١٩٨١م.

٤١- في مقارنة الأديان، أد/ محمد الشرقاوي، مكتبة الزهراء – القاهرة عام ١٩٩٠م.

٤٢- فهم وتفسير الكتاب المقدس، القس دانيال مغربي، دار كيوان للنشر والتوزيع، دمشق – سوريا عام ٢٠٠٧م.

٤٣- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ط الحلبي مصر عام ١٩٥٢م، ج٤

٤٤- قاموس المصطلحات الكنسية، القمص تادرس يعقوب ملطي، مطبعة الأخوة المصريين – القاهرة عام ١٩٩١م.

٤٥- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، مكتبة الأسرة – القاهرة عام ٢٠٠٠م، المجلد الثاني.

٤٦- القيم الروحية في سر المعمودية، الأنبا غريغوريوس الأسقف العام، منشورات أسقفية الدراسات العليا اللاهوتية- القاهرة عام ١٩٨٧م – العدد(٣٦).

٤٧- الكنيسة وأسرارها السبعة، ع. م/ جمال الدين شرقاوي: مكتبة وهبة –

القاهرة عام ٢٠٠٨م.

٤٨- الكنز المخفي، يوسف حبيب، مكتبة الكرنك – محرم بك – (د ت).

٤٩- كيف نفهم طبيعة روح الله وأعماله، هيرمان بافينك، طبعة الشرق الأوسط ١٩٩٠م ج٤.

٥٠- لاهوت المسيح، البابا شنودة الثالث، نشر الكلية الإكليريكية – مصر سنة ١٩٩٤م.

٥١- اللآلئ النفيسة في شرح طقوس ومعتقدات الكنيسة، يوحنا سلامة، كنيسة العذراء بمصر القديمة ج ٢.

٥٢- لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف – مصر (د ت).

٥٣- مجموعة الشرع الكنسي، الأرشمندريت حنانيا إلياس كساب: منشورات النور – بيروت عام ١٩٩٨م.

٥٤- المجامع المسكونية الثلاثة وأبطالها، القمص لوقا الأنطوني، طبعة دار الجيل – القاهرة عام ١٩٩٤م.

٥٥- المجامع النصرانية ودورها في تحريف المسيحية، أد/ سلطان عبد الحميد، مطبعة الأمانة- القاهرة عام ١٩٩٠م.

٥٦- محاضرات في التاريخ الكنسي المجامع الكنسية، مثلث الرحمات الأنبا يؤانس، مكتبة المحبة عام ١٩٨٩م.

٥٧- مختار الصحاح، محمد ابن أبي بكر الرازي، المكتبة العصرية – بيروت عام ١٩٩٩م ج١.

٥٨- مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ملر، مكتبة الأخوة – القاهرة عام ٢٠٠٥م.

٥٩- المدخل لشرح إنجيل يوحنا، الأب متى المسكين، طبعة دير القديس

أنبا مقار – القاهرة عام ١٩٩٣م.

٦٠- المسيحية: دراسة وتحليل، د/ ساجد مير الباكستاني، دار السلام للتوزيع والنشر – الرياض عام ٢٠٠٢م.

٦١- المسيح في مصادر العقيدة المسيحية، أحمد عبد الوهاب/ مكتبة وهبة سنة ١٩٨٨ م.

٦٢- المسيح إلهنا، الأنبا بيشوى وديع، مكتبة مارى جرجس بطنطا سنة ١٩٩٣ م.

٦٣- بشرى زخاري ميخائيل: المسيحية وإسرائيل، (دور النشر غير معروفة) – من موقع المهتدين –.

٦٤- المسيحية، أد/ أحمد شلبي، مكتبة نهضة مصر عام ١٩٧٨م.

٦٥- المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، إ س سفينسيسكايا، ترجمة د/ حسان ميخائيل اسحق، منشورات دار علاء الدين – سوريا عام ٢٠٠٧م

٦٦- أد/ عبد الرزاق عبد المجيد ألارو: مصادر النصرانية دراسة ونقدا، دار الشر – الرياض عام ٢٠٠٧م.

٦٧- المعجم الفلسفي، نشرة مجمع اللغة العربية سنة ١٩٨٣م.

٦٨- معجم اللغة العربية المعاصرة، أد/ أحمد مختار عمر، دار الكتب – القاهرة عام ٢٠٠٨م، ج٣

٦٩- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مكتبة الخانجي- القاهرة عام ١٩٨٢م، ج١.

٧٠- موجز تاريخ المسيحية، الأنبا ديوسقورس، مكتبة المحبة (د ت) – موقع المكتبة القبطية – إنترنت.

٧١- الموسوعة المسيحية العربية، نخبة من علماء اللاهوت، كتاب الكتروني

– مادة مجامع كنسية – مجمع القسطنطينية الخامس ٨٧٩ م.

٧٢- موسوعة الطقوس القبطية، نخبة من علماء الدين المسيحي، منتديات أسرة البابا كيرلس السادس العلمية، السؤال الثاني – ما هي مصادر الطقوس الكنسية؟ – انترنت –.

٧٣- موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، أد/ أحمد القواسمة وأ/ زيد موسى، دار الراية – الأردن عام ٢٠٠٩م.

٧٤- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض ١٤٢٤هـ، ج٢.

٧٥- موسوعة عالم الأديان، نخبة من الباحثين المتخصصين، دار نوبلس للنشر والتوزيع – بيروت عام ٢٠٠٥م، ج٥.

٧٦- النصرانية: نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، أد/ عرفان عبد الحميد فتاح، دار عمار الأردن عام ٢٠٠٠م.

٧٧- النصرانية في ميزان العقل والإسلام، محمد سليم القاضي، دار الكتاب الثقافي – الأردن عام ٢٠٠٣م.

٧٨- النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية، نصر بن يحيي المتطبب، تحقيق أد/ محمد الشرقاوي، دار الصحوة مصر عام ١٩٨٦م.

٧٩- اليهودية، أ د/ أحمد شلبي، دار النهضة العربية سنة ١٩٧٨م.

٨٠- اليهودية والمسيحية، أ د/ محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الدار بالمدينة المنورة ١٩٨٨م.

أهم المقالات:

١- مقالة (أسرار الكنيسة السبعة)، الأنبا روفائيل الأسقف العام (منتدى الأقباط قادمون – إنترنت) تاريخ الدخول ١٩/ ٤/ ٢٠١٣م.

٢- مقالة (الأسرار السبعة)، القس أنطنيوس فكري، (من موقع كنيستنا – إنترنت).

٣- مقالة (أسرار الكنيسة السبعة في الطقس القبطي)، الأنبا بنيامين الأسقف العام (موقع كنيستنا – إنترنت).

٤- مقالة (أسرار الكنيسة السبعة في الطقس القبطي)، الأنبا بنيامين الأسقف العام(موقع كنيستنا إنترنت).

٥- مقالة (محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية – الألبيون والحرب ضدهم)، أ د/ يواقيم رزق: رقم (٤٦)، (موقع الأنبا تكلا).

٦- مقالة (مواهب الروح القدس)، الأب جورج شهباز، موقع خلاصك السبتي انترنت، بتاريخ ٨/ ٨/ ٢٠١٠م.

Sacrament of Penance and in recognition of the Coptic Church
Presentation and criticism

Dr. Khaled Ali Abbas elkot
Professor of Islamic religions and the difference contemporary doctrines Co Taibah University - Medina
khaledelkot@hotmail.com

Abstract

True religion is the one who approves of reason and common sense, and inform him of the Messenger chosen by God to his people full notification in which there is no room to increase or decrease.

But when it increased the beliefs and rituals and secrets by a group of priests and monks to receive their status sanctification, and approved by the religious church councils own, then get that debt distortive and counterfeiting does not become that is the right religion.

And that by talking about "the mystery of repentance and confession in the Coptic Church, "one of the seven secrets of the Holy Church, which was approved by Rome Synod XII in 1215. Where the statement: The concept of the words "secret and repentance and confession" language and idiomatically Coptic bishop, said the Holy Sacraments.

And the definition of the mystery of repentance and confession, and his status, and conditions of completion, and

how his performance, and the most important advantages and entitlements.

Then talk about their evidence and the Christian belief in the genesis of the mystery of repentance and confession, and criticism of this reason and citing evidence.

Then he mentioned the real reasons for its inception where: The role of the Jewish and pagan Romania persecutions against the early Christians.

And the impact of church councils in the adoption of the mystery of repentance and confession and request for forgiveness and ecclesiastical doctrine and regarded as a secret of the mysteries of Christian religion!!

Key words:

(Recognition - repentance - Coptic Church - Orthodox Church - the Ecumenical Councils).

مباحث (الصّدق) في القرآن الكريم
(دراسة في التفسير الموضوعي)

د. ياسر بن إسماعيل راضي
الأستاذ المساعد بالمعهد العالي للأئمة والخطباء
جامعة طيبة بالمدينة المنورة
abuanas96@hotmail.com

تاريخ التحكيم: ٢١/ ٧/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة: ٢٠/ ٨/ ١٤٣٦

المستخلص:

يتناول البحث دراسة موضوع (الصِّدق) ومباحثه في القرآن الكريم؛ الذي تناولته الآيات بشكل صريح وواسع في عدد كبير من مواضع القرآن الكريم.

وتناول البحث-بحسب معطيات الآيات-أهمية الصِّدق وفضله، وأنواعه، وصفات الصَّادقين، ثم الموصوفين بخلق الصِّدق، والمعترفين بقيمته من أقوام الأنبياء عليهم السلام.

والمنهج المستعمل في البحث هو منهج التفسير الموضوعي، وأوله: المنهج الاستقرائي الجمعي لآيات (الصِّدق) بلفظه الصريح فيها. ثم المنهج التحليلي الاستنباطي لمجموع هذه الآيات وتصنيفها ضمن مباحث واضحة المأخذ والعنوان؛ تندرج تحتها مطالب وعناصر عديدة.

وخلُص البحث إلى عدة نتائج، أهمها:

- عدد الآيات التي وردت فيها مادة (الصِّدق) صراحة: (١٥٥) مائة وخمسة وخمسون آية.

- إن موضوع (الصِّدق) لا يزال بحاجة إلى دراسته موسَّعة لسبر الآيات الضمنية فيه.

ومن أهم توصيات البحث؛ عمل موسوعة علمية لموضوعات القرآن الكريم الضمنية –غير صريحة اللفظ– كموضوع القيادة، أو الحضارة في القرآن، وغيرهما.

الكلمات المفتاحية:

الصِّدق– الحق– الكذب – خلق– القرآن الكريم.

مقدمة البحث:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه الأمين، صاحب الخلق العظيم، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين، وبعد: فإن خلق (الصِّدق) من الأخلاق الحميدة التي حرص الإسلام على بيانه، وتحدثت الآيات عنه في مواضع كثيرة مما دل على أهميته وعظيم مكانته، فهو فضيلة، ومنزلة رفيعة، وصفة حميدة، وهو من أسّ الأخلاق وأصولها، يقول ابن القيم: «وهو منزل القوم الأعظم، الذي منه تنشأ جميع منازل السالكين والطريق الأقوم؛ الذي من لم يسر عليه فهو من المنقطعين الهالكين. وبه تميز أهل النفاق من أهل الإيمان، وسكان الجنان من أهل النيران، ..... ودرجته تالية لدرجة «النبوة» التي هي أرفع درجات العالمين»(١).

ولأهمية (الصِّدق) فقد وصف الله سبحانه نفسه به، فقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا ﴾(٢) وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴾(٣)، ووصفت الملائكة نفسها بالصِّدق حين بلغوا رسالة ربهم لنبي الله لوط عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، قال تعالى: ﴿ وَأَتَيْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾(٤)، وذكر الله جزاء من اتصف بهذا الخلق العظيم؛ فقال: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾(٥).

و(الصِّدق) منجاة، فقد أخبر سبحانه أنه لا ينفع العبد ولا ينجيه يوم القيامة

---

(١) تهذيب مدارج السالكين لعبد المنعم العزّي، (ص ٣٩٥).

(٢) سورة النساء: ٨٧.

(٣) سورة النساء: ١٢٢.

(٤) سورة الحجر: ٦٤.

(٥) سورة يونس: ٢.

إلا صدقه. ﴿ قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡ ﴾[١]. وما أنجى الثلاثة الصحابة الذين خُلِّفوا عن غزوة تبوك إلا صدقهم، وقد قال الله تعالى بعد ذكر قصتهم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[٢]، وهذا الصحابي الجليل كعب بن مالك أحد الثلاثة يقول للنبي ﷺ: «إن الله إنما نجاني بالصِّدق، وإن من توبتي أن لا أحدث إلا صدقًا ما بقيت»[٣]. وكان ابن مسعود ﷺ يتأوَّل قوله تعالى: ﴿وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[٤]. أن ذلك نهي من الله عن الكذب، ويقول: إن الكذب لا يحل منه جد ولا هزل اقرؤوا إن شئتم ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[٥][٦].

لذا وفي صفة مقابلة للصِّدق الذي هو أساس البرِّ وجماع الخُلق؛ فقد حذّر الله من نقيضه وهو الكذب، الذي ورد في القران الكريم بما يقارب من ثلاثمائة آية. مما دلّ على عِظَمِ ذنبه والحذر منه، وقد رسم لنا القرآن قاعدة أخلاقية في الترهيب منه؛ فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ ﴾[٧]. ومن جميل تفسير الرازي حكاية عن إبليس في قوله تعالى: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ ﴾[٨]، يقول: «إن إبليس إنما ذكر هذا الاستثناء، لأنه لو لم يذكره لصار كاذبًا في ادعاء إغواء الكل، فكأنه استنكف عن الكذب فذكر هذا الاستثناء، وإذا كان

(١) سورة المائدة: ١١٩.

(٢) سورة التوبة: ١١٩.

(٣) رواه البخاري برقم: (٤٤١٨)، كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، (ص٧٤٩).

(٤) سورة التوبة ١١٩.

(٥) سورة التوبة ١١٩.

(٦) جامع البيان للطبري، (٦/ ١٧١).

(٧) سورة غافر الآية ٢٨.

(٨) سورة ص الآيتان ٨٢، ٨٣.

الكذب شيئًا يستنكف منه إبليس، فالمسلم أولى أن يستنكف منه»[١].

ورسم لنا النبي ﷺ قاعدة أخلاقية في الترغيب في خلق (الصِّدق) واجتناب ضده؛ فقال ﷺ: «إن الصِّدق يهدي إلى البرِّ، وإن البَّر يهدي إلى لجنة، وإن الرَّجل ليصدق حتى يكون صدِّيقًا، وإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النَّار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذَّابًا»[٢].

وبالجملة فإن (الصِّدق) من أمهات الأخلاق الإسلامية لا يتصف به إلا التقي الورع. يقول الحسن بن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: حفظت من رسول الله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما يريبك، فإن الصِّدق طمأنينة، والكذب ريبة»[٣].

ومن هذا المنطلق كان البحث في موضوع (الصِّدق) في كتاب الله تعالى؛ دراسة موضوعية، يسير فيها الباحث في آيات القرآن الكريم ومعطياتها بُغية استنباط مادة (الصِّدق) وموضوعاته، وذلك ضمن الخطة الآتية:

أولاً: أهمية البحث وأسباب اختياره، ويعود ذلك إلى الأمور الآتية:

١- تعلُّق موضوع البحث بالقرآن الكريم، فأهمية الموضوع تظهر بالنظر إلى أهمية المتعلق به.

٢- إبراز موضوعات القرآن الكريم للتأسي بها والغرف من منهالها.

٣- تأكيد مصدرية القرآن الكريم في تأصيل الدراسات العلمية الإسلامية.

٤- تقديم مثال لدراسة علمية منهجية في لون من ألوان التفسير

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي، (٦/ ١٨٨).

(٢) رواه البخاري برقم: (٦٠٩٤)، كتاب: الأدب، باب: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾، (ص١٠٦٣).

(٣) رواه الترمذي برقم: (٢٥١٨)، باب: حديث أعقلها وتوكل، وقال حديث حسن صحيح، (ص٥٧٢).

الموضوعي[١].

٥- رغبة الكتابة في موضوع من موضوعات القرآن الكريم على منهاج التفسير الموضوعي.

ثانيًا: مشكلة البحث وأسئلته:

جاء موضوع (الصِّدق) في القرآن والسنة وآثار الصحابة والتابعين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فهو من الموضوعات البارزة في الإسلام، إلا أن الدراسات الإسلامية القديمة ومؤلفاتها وخاصة في القرآن الكريم وعلومه لم تسبر آيات القرآن الكريم في موضوعاته، ولم تصنف مباحثه ومطالبه على ضوء معطيات هذه الآيات وفقهها. وعليه كانت مشكلة البحث الرئيسة: هل يمكن أن نجد مادة علمية ثرية في موضوع (الصِّدق) في القرآن الكريم؟ وكم عدد آيات القرآن الكريم الواردة في كلمة (الصِّدق) ومشتقاته؟ وما مباحث موضوع (الصِّدق)؟ وما موضوعاته المستنبطة من آيات القرآن الكريم؟

ثالثًا: أهداف البحث، يهدف البحث إلى:

١. الدعوة إلى الكتابة والبحث في علم التفسير الموضوعي.

٢. نشر فكرة البحث في الأوساط العلمية المتخصِّصَّة بُغية الوصول إلى موسوعة علمية متكاملة عن موضوعات القرآن الكريم الصريحة اللفظ كموضوع (الصِّدق) والأمانة والإخلاص وغيرها، والضمنية المعنى كموضوع الجودة، والتربية، والقيادة، وغيرها.

٣. إثراء مكتبة الدراسات القرآنية بموضوعات القرآن الكريم، وإن تكررت

---

(١) وهو التفسير الموضوعي للموضوع القرآني، إذ يُعرَف للتفسير الموضوعي ألوان ثلاثة، ما ذكر؛ والتفسير الموضوعي للمصطلح القرآني؛ والتفسير الموضوعي للسورة القرآنية. ينظر: التفسير الموضوعي للخالدي، (ص٥٩).

الكتابة فيها.

رابعًا: حدود البحث:

تتناول الدراسة الآيات الصريحة في موضوع (الصِّدق) بصفة مباشرة ضمن العدد الإجمالي لها في القرآن الكريم وهو (١٥٥) مائة وخمس وخمسون آية. ومن ثمَّ لا يشمل البحث الآيات الضمنية المضمرة عن خلق (الصِّدق) وتطبيقاته في القرآن الكريم، وذلك لصغر حجم البحث، والتقيد بضوابط نشره، ولعل من الباحثين من يقوم بدراسة موسَّعة شاملة للجانبين، فالآيات الضمنية في تطبيقات خلق (الصِّدق) كثيرة ومتشعبة تحتاج إلى جهد في سبر أغوارها.

خامسًا: منهج البحث.

المنهج المستعمل في البحث هو منهج التفسير الموضوعي، وأوله: المنهج الاستقرائي الجمعي لآيات (الصِّدق) بلفظه الصريح فيها. ثم المنهج التحليلي الاستنباطي لمجموع هذه الآيات وتصنيفها ضمن مباحث واضحة المأخذ والعنوان؛ تندرج تحتها مطالب وعناصر عديدة.

سادسًا: الدراسات السابقة.

موضوع (الصِّدق) من الموضوعات المبرِّزة في درس الأخلاق الإسلامية عمومًا وفي موضوعات القرآن الكريم خصوصًا، لذا من المؤكد أنه بُحث بشكل إجمالي أو تفصيلي، اعتماداً على مناهج بحثية متنوعة بحسب حاجة الباحث لموضوعه وتخصصه.

ولست بصدد من كتب فيه من الباحثين أو العلماء-وإن كان من أشهر من كتب فيه قديمًا كل من: الإمام ابن القيم في مدارج السالكين، والإمام الغزَّالي في إحياء علوم الدين- ولكن ما يهمنا هو من كتب فيه على منهج التفسير الموضوعي؛ وغالبًا ما تكون رسائل علمية للدراسات العليا في الجامعات.

ومن خلال البحث والاستقراء وجدت الآتي:

١- رسالة ماجستير بعنوان: الصِّدق في القرآن الكريم، للباحث: د. حسب الرسول العباس محمد، عام ١٩٨٨م بكلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن بجامعة أم درمان الإسلامية. لم يتسن لي سوى الاطلاع على عنوانها في سجلات كلية الدراسات العليا بجامعة أم درمان(١).

٢- كتاب: الصِّدق في القرآن الكريم دراسة موضوعية، مذكر محمد عارف، مكتبة الرشد: الرياض، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م. وأصل الكتاب رسالة علمية للماجستير(٢). تم الاطلاع على الكتاب بعد اختيار البحث والكتابة فيه، وقد توافقت -لا شك- بعض العناوين مع اختلاف المضمون-ولله الحمد- وذلك أن لكل باحث شخصيته في الكتابة، وفكره الذي ينفرد به عن غيره، وأحسب أن الكتاب وهذه الدراسة يكمل بعضهما بعضـاً.

وإن مما يحسبه الباحث من الجدة في موضوع البحث -وإن توافق عنوانه مع غيره- هو إضافة عناصر جديدة لمباحث الصِّدق في القرآن الكريم لم يتناولها الكتاب الآنف الذكر. كما أن الكتاب لم يستوعب العديد من الآيات الصريحة في موضوع (الصِّدق). وإن القارئ للكتاب ولهذا البحث سيجد الفارق واضحـاً في العناوين ومنهجية البحث.

سابعـاً: هيكل البحث: يشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وخمسة مباحث، وذلك على النحو الآتي:

- تمهيد: (الصَّدق) في السِّياق القرآني.

---

(١) ينظر: دليل الرسائل الجامعية في الجامعات السودانية في التفسير وعلوم القرآن للفترة (١٩٨٢-٢٠٠٢م)، مجلة الحكمة، انجلترا، العدد الثلاثون، محرم ١٤٢٦هـ، (ص٥٣٩).

(٢) لا توجد معلومات إضافية عن الرسالة. ينظر: ظهر الغلاف الأمامي للكتاب.

- أولاً: تعريف (الصِّدق) لغة واصطلاحـًا.
- ثانيـًا: صيغ كلمة (الصِّدق) ومشتقاته في القرآن الكريم.
- ثالثـًا: مفردات قرآنية بمعنى (الصِّدق).

مباحث (الصَّدق) في القرآن الكريم.

المبحث الأول: مكانة (الصِّدق) وعظيم فضله.

المبحث الثاني: أنواع (الصِّدق).

المبحث الثالث: الموصوفون بـ(الصِّدق).

المبحث الرابع: صفات الصَّادقين.

المبحث الخامس: المعترفون بقيمة (الصِّدق).

- خاتمة البحث، وتشمل أهم النتائج والتوصيات. ثم فهرس المحتويات.

وختامـًا؛ الله أسأل أن ينفع بهذا العمل كاتبه وقارئه، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

دراسة تمهيدية: (الصِّدق) في السِّياق القرآني

أولاً: تعريف (الصِّدق) لغة واصطلاحاً

(الصدِّق) لغة:

تتَّفق كتب المعاجم بأن أصل كلمة (الصِّدق) بمعنى: القوَّة، والصَّلابة، والشِّدة، والكمال. وهو خلاف الكذب ونقيضه وضدُّه[١]. لذا يقول ابن فارس: «الصاد، والدال، والقاف أصلٌ يدلُّ على قوّةٍ في الشيء، قولاً وغيره. وسمِّيَ –أي (الصِّدق)– لقوته في نفسه؛ ولأنَّ الكذِب لا قوَّة له، هو باطلٌ. وأصل هذا من قولهم: شيءٌ صَدْقٌ، أي: صُلْب. ورمحُ صَدْقٌ»[٢]. فـ(الصِّدق) –بالكسر–: الشِّدة، وهو رجُلُ صِدقٍ، وصَديقُ صِدقٍ، وامرأةُ صِدْقٍ، وحِمارُ صِدْقٍ. و(الصَّدقُ): الصُّلبُ المستوي من الرِّماح والرِّجال. والكامل من كل شيء، ورجلٌ صَدقُ اللقاء والنظر، وقومٌ صُدْقٌ[٣].

فالصِّدْقُ: نقيض الكذب، صَدَقَ يَصْدُقُ صَدْقًا وصِدْقًا وتَصْداقًا، وصَدَّقه: قَبل قولَه. وصدَقَه الحديث: أَنبأَه بالصِّدْق، ورجل صدوق: أبلغ من الصَّادق. والصِّدِّيق: الملازم للصِّدق والمبالغ فيه، وهو لقب أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[٤].

ثم تأتي المعاني الأخرى المشتقة عن أصل (الصِّدق)، نذكر أشهرها، وسيأتي ذكر غيرها في مبحث الاستعمال القرآني:

-الصَّداقة والمصادَقة: المُخالَّة، مشتَّقة من الصِّدق في المودَّة. ويقال: صديق

---

(١) ينظر مادة: (صدق): لسان العرب لابن منظور، (٧/ ٣٣٠-٣٣٤)، وتاج العروس للزبيدي، (٢٦/ ٥-١٨)، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس، (ص٥٠٥).

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، (ص٥٠٥).

(٣) القاموس المحيط للفيروز آبادي، (ص١١٥٤).

(٤) لسان العرب لابن منظور، (٧/ ٣٣٤)، والمعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية، (ص٥٥٦).

للواحد، وللاثنين، وللجماعة، وللمرأة. وربما قالوا: أصدقاء، وأصادق. ويقال: فلان صُدَيِّقِي أي أَخَصُّ أَصْدِقائي[١]. والصديق من صَدَقَكَ عن مودته، أو من وافق باطنه باطنك كما يوافق ظاهره ظاهرك[٢].

-الصَّدَقة: مُحرَّكةً، ما أعطيته في ذات الله تعالى. والمتُصَدِّق: الذي يعطى الصَّدَقَة. والمُصَدِّقُ، كمحدِّثٍ: آخذ الصَّدقات[٣].

-الصَّداق والصِّداق: مهر المرأة. سمى بذلك لقوته، وأنه حق يلزم. وقد أَصْدَقَ المرأةَ حين تزوجها أي: جعل لها صَداقـًا[٤].

(الصِّدق) اصطلاحًا:

للعلماء تعريفات عدَّة للصِّدق، منها:

قول الراغب الأصفهاني: (الصِّدق مطابقة القول الضمير والمخبَر عنه معًا، ومتى انخرم شرط من ذلك لم يكن صدقًا تامًّا)[٥].

وقول ابن عقيل: «هو الخبر عن الشيء على ما هو به، وهو نقيض الكذب»[٦].

وعند الجاحظ: (صدقُ الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بأنه مطابق، وصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع والاعتقاد)[٧].

---

(١) لسان العرب لابن منظور، (٧/ ٣٣٤)، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس، (ص٥٠٥).

(٢) تفسير القرآن للعز بن عبد السلام، (ص٣٧١).

(٣) لسان العرب لابن منظور، (٧/ ٣٣٠)، والقاموس المحيط للفيروز آبادي، (ص١١٥٥).

(٤) لسان العرب لابن منظور، (٧/ ٣٣٠)، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس، (ص٥٠٥).

(٥) المفردات في غريب القرآن للراغب، (٢/ ٣٦٤).

(٦) موسوعة الأخلاق الإسلامية للدرر السَّنِيَّة، (٢/ ٥٣).

(٧) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، (٢/ ١٠٧٠).

وقيل: موافقة السِّر النطق. وقيل: استواء السِّر والعلانية. يعنى أن الكاذب علانيته خير من سريرته. كالمنافق الذي ظاهره خير من باطنه»[١].

ويُلحظ في التعريفات السابقة أن العنصر الأساس في التعريف هو: المطابقة القولية أو الموافقة والاستواء بين أمرين: السِّر والعلانية.

يقول الراغب: «والصِّدق والكذب أصلهما في القول، ماضياً كان أو مستقبلاً وعداً كان أو غيره، ولا يكونان بالقصد الأوَّل إلا في القول، ولا يكونان في القول إلا في الخبر دون غيره من أصناف الكلام[٢].

وعليه يمكن تعريف (الصِّدق) اصطلاحاً بأنه: مطابقة الكلام للواقع المخبر عنه مطابقة تامَّة لا تحتمل الكذب.

ثانياً: صيغ كلمة (الصِّدق) ومشتقاته في القرآن الكريم

ورَدَت كلمة (الصِّدق) ومشتقاتها في القرآن الكريم بعدد خمسة وخمسين ومائة (١٥٥) موضع؛ من مجموع سبع وأربعين ومائة (١٤٧) آية. وذلك لأن بعض الآيات وعددها ثمان؛ ذكرت المصطلح مرَّتين، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾[٣].

وقد جاء (الصِّدق) في القرآن بعدة صيغ واشتقاقات، وذلك على النحو الآتي:

- صيغة الاسم وما يتصل به من صيغٍ: (صِدِقٍ (٩) مرَّات، صادِق مرَّتين، صادقـًا، صادقون (٦) مرَّات، صادِقين (٤٩) مَرَّة، الصَّادقات، أصْدق مرَّتين، صَدَقة (٥) مرَّات، الصَّدَقات (٧) مرَّات، صدَقاتكم، صدُقاتهن، صديق، صديقكم، صدِّيقـًا

---

(١) تهذيب مدارج السالكين للعزّي، (ص٣٩٩).

(٢) المفردات في غريب القرآن للراغب، (٢/ ٣٦٤).

(٣) سورة الزمر: ٣٣.

مرتين، الصِّديقون، الصِّديقين، صِدِّيقة، تصديق مرَّتين، المُصَدِّقين، المُصَّدِقين، المصَّدِقات، المتصَدِّقين، المتَصَدِّقات).

- المصدر المؤول: (صِدِقٍ) جاء مرَّة واحدة.

- الحال، (صِدقًا، مصَدِّقًا (١٣) مرَّة).

- النعت، (الصِّدِّيق، مصدِّقٌ (٥) مرَّات).

-صيغة الفعل الماضي، وهو: (صَدَقَ (٤) مرَّات، فصَدَقَت، أَصَدَقْتَ، صَدَقْتَنَا، صَدَقَكم، صَدَقَنَا، صَدَقُوا (٥) مرَّات، صدَّقَ (٥) مرَّات، صَدَّقْتَ، صدَّقَتْ، تَصَدَّقَ).

- صيغة الفعل المضارع، وهو: (تُصدِّقون، يُصدِّقني، يُصدِّقون، فأصَّدق، تَصَدَّقوا، لنصَّدَّقن، يَصَّدقوا).

- صيغة الفعل الأمر:(تصدَّق)، جاء مرَّة واحدة.

- صيغة الفاعل:(صِدقُهُم)، جاء مرَّة واحدة.

- صيغة المفعول به: (الصادقين (٣) مرَّات، المتَصَدِّقين).

ويُلحظ مما سبق أن أكثر ورود المصطلح على صيغة الاسم وما اتصل به من صيغ متنوعة، وأن أكثر ما جاء على صيغة جمع المذكر السالم المنصوب أو المجرور في لفظ (الصادقين).

كما ورد مصطلح (الصدِّق) في القرآن الكريم بعدة معان، على النحو الآتي:

١) (الصِّدق) بمعناه الاصطلاحي: مطابقة الكلام للواقع مطابقة تامَّة، وهو خلاف الكذب.

ورد هذا المعنى في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ

مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾[١].

٢) الوفاء بالوعد. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ ﴾[٢]، أي: وعدهم الله بالنصر يوم أُحُد[٣].

٣) التحقيق، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ ﴾[٤]، أي: حقق ظنه[٥].

٤) المبالغة بالصِّدق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ﴾[٦][٧].

٥) الصَّداقة، ومنه قوله تعالى: ﴿بُيُوتِ خَٰلَٰتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوْ صَدِيقِكُمْۚ ﴾[٨][٩].

٦) منزلاً حسناً في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ ﴾[١٠][١١].

٧) يعبر عن كل فعلٍ فاضلٍ ظاهراً وباطناً بالصِّدق، فيضاف إليه ذلك الفعل الذي يوصف به، نحو قوله تعالى: ﴿ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ ﴾[١٢] وعلى

---

(١) سورة النمل: ٢٧.

(٢) سورة آل عمران: ١٥٢.

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (١/ ٤٢٠).

(٤) سورة سبأ: ٢٠.

(٥) جامع البيان للطبري، (٩/ ٣٣١).

(٦) سورة المائدة ٧٥.

(٧) تفسير القرآن للعز بن عبد السلام، (ص١٣٥).

(٨) سورة النور: ٦١.

(٩) المحرر الوجيز لابن عطية، (٤/ ٢٢٤).

(١٠) سورة يونس: ٩٣.

(١١) المصدر السابق، (٣/ ١٦٠).

(١٢) سورة القمر: ٥٥.

هذا: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمۡ قَدَمَ صِدۡقٍ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾[١]. وقوله: ﴿وَقُل رَّبِّ أَدۡخِلۡنِي مُدۡخَلَ صِدۡقٖ وَأَخۡرِجۡنِي مُخۡرَجَ صِدۡقٖ﴾[٢]، وقوله: ﴿وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ﴾[٣][٤].

ثالثاً: مفردات قرآنية بمعنى (الصِّدق)

بالنظر إلى مفردات القرآن الكريم، فإن أكثر الألفاظ صلة بمفردة: (الصِّدق) هي كلمة: (الحقّ).

والحق لغة: ضد الباطل والأمر المقتضيّ، (والعدل، والإسلام، والمال، والمِلك، والموجود الثابت، والصِّدق)[٥].

الحق اصطلاحـًا: يقول الراغب: أصل الحق المطابقة والموافقة، كمطابقة رِجلِ الباب في حُقِّه، لدورانه على الاستقامة. والحق يقال على أوجه، منها: في الاعتقاد للشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه، كقولنا اعتقاد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنة والنار حقٌّ[٦].

الفرق بين (الصَّدق) والحق:

المصطلحان يتقاربان في المعنى من جهة الموافقة. فالصَّدق مطابقة بين السر والعلانية، والحق: مطابقة ما يعتقده الشيء في نفسه. كما أن (الصِّدق) نقيض الكذب، فالحق نقيض الباطل، والصَّدق يقابله الحق، والكذب يقابله الباطل. وقد

---

(١) سورة يونس: ٢.

(٢) سورة الإسراء: ٨٠.

(٣) سورة الشعراء: ٨٤.

(٤) معجم تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم للزين، (ص٥٨٢).

(٥) القاموس المحيط للفيروزآبادي، (ص١١٢٢).

(٦) المفردات في غريب القرآن للراغب، (١/ ١٦٥).

تبيَّن أن (الصِّدق) من مرادفات الحق، يقول الزبيدي: «الحقُّ: الصِّدق في الحديث»[١] وحقَّق قوله وظنَّه تحقيقـًا أي: صدقه[٢]. وفي هذا دليل بأن الحق أشمل وأعم من الصَّدق. يقول العسكري: «الفرق بين الصِّدق والحق: أن الحق أعم؛ لأنه وقوع الشيء في موقعه الذي هو أولى به، والصِّدق الإخبار عن الشيء على ما هو به، والحق يكون إخباراً وغير إخبار»[٣].

وقد جاء اقتران المصطلحين في آية واحدة مما يدل على تقاربهما، قال تعالى: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّاۚ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴾[٤]. واستعمل النبي ﷺ كلمة الحق بمعنى (الصِّدق) في أحاديث عديدة، منها ما جاء عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ قال: «إني لأمزَحُ ولا أقول إلا حقًّا»[٥].

---

(١) تاج العروس للزبيدي، (٢٥/ ١٦٧).

(٢) مختار الصحاح للرازي، (ص١٤٧).

(٣) الفروق اللغوية للعسكري، (ص٤٨).

(٤) سورة النساء: ١٢٢.

(٥) رواه الطبراني في المعجم الكبير، برقم: (١٣٤٤٣)، (١٢/ ٣٩١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع، برقم: (٢٤٩٤)، (ص٤٨٩).

مباحث (الصِّدق) في القرآن الكريم

المبحث الأول

مكانة (الصِّدق) وعظيم فضله

إن من أهم العناصر المتمثلة في مكانة (الصِّدق) وعظيم فضله في القرآن الكريم ما يأتي:

المطلب الأول: الدعاء بطلب (الصِّدق).

طلب بعض الأنبياء أن يتخلقوا بهذا الخلق في أقوالهم وأفعالهم لأن ثمرته باقية إلى يوم القيامة، فإبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ دعا ربه وقال: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾[١] أي: واجعل لي ذكراً جميلاً بعدي أُذكر به، ويقتدى به في الخير، كما قال تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي ٱلْآخِرِينَ سَلَامٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ كَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[٢][٣] وقال مجاهد وقتادة: يعني الثناء الحسن. فاستجاب الله تعالى دعوة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فكانت كل ملّة تحبه وتتولاه، كما قال الليث بن أبي سليم[٤]. وقال عكرمة: إن الله فضَّله بالخلّة حين اتخذه خليلا، فسأل الله فقال: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾[٥]، حتى لا تكذبني الأمم، فأعطاه الله ذلك، فإن اليهود آمنت بموسى، وكفرت بعيسى، وإن النصارى آمنت بعيسى، وكفرت بمحمد ﷺ، وكلهم يتولى إبراهيم؛ قالت اليهود: هو خليل الله وهو منَّا، فقطع الله ولايتهم منه بعد ما أقروا له

---

(١) سورة الشعراء: ٨٤.

(٢) سورة الصافات: ١٠٨-١١١.

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٣/ ٣٥١).

(٤) المرجع نفسه.

(٥) سورة الشعراء: ٨٤.

بالنبوة وآمنوا به، فقال: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[١]، ثم ألحق ولايته بكم فقال: ﴿ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[٢]، فهذا أجره الذي عجل له، وهي الحسنة، إذ يقول: ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً ۖ ﴾[٣]، وهو اللسان الصِّدق الذي سأل ربه[٤].

وفي دعائه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إشارة إلى طلب الصيت الحسن والذكر الجميل فيهم ببعثة نبي فيهم يجدد أصل دينه... وليس ذلك إلا نبينا محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ ﴾[٥][٦] وبقي ذكر إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مقترنا بذكر النبي ﷺ في كل الصلوات الإبراهيمية التي يتلوها المسلم في اليوم والليلة من صلاة الفرض والنافلة.

يقول الألوسي: «واستدل الإمام مالك بهذه الآية على أنه لا بأس أن يحب الرجل أن يُثنى عليه صالحاً، وفائدة ذلك بعد الموت، على ما قال بعض الأجلة انصراف الهمم إلى ما يحصل له عند الله تعالى زلفى، وأنه قد يصير سببا لاكتساب المثنى أو غيره نحو ما أثنى به فيثاب فيشاركه فيه المثنى عليه كما هو مقتضى (من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة)»[٧].

---

(١) سورة آل عمران: ٦٧.

(٢) سورة آل عمران: ٦٨.

(٣) سورة النحل: ١٢٢.

(٤) جامع البيان للطبري، (٨/ ٥٩٨).

(٥) سورة البقرة: ١٢٩.

(٦) روح المعاني للآلوسي، (١٠/ ١٢٨).

(٧) المرجع نفسه، والحديث أخرجه مسلم برقم (٦٨٠٠)، كتاب: العلم، باب: من سن سنة حسنة، (ص١١٦٥).

وممن دعا بطلب (الصِّدق) وأُمِر به من ربه؛ نبينا محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا ﴾[١] يقول الرازي: «ومعنى إضافة المدخل والمخرج إلى الصِّدق مدحهما كأنه سأل الله تعالى إدخالا حسنا وإخراجا حسنا لا يرى فيهما ما يكره»[٢]. فالآية وإن نزلت بسبب هجرة النبي ﷺ إلى المدينة إذ أخرجه قومه وكادوا له ليقتلوه أو يطردوه، وأمره ربه أن يدخل المدينة مدخل صِّدق، ويخرج من مكة مخرج صِّدق - على ما رجحه الطبري -[٣]؛ ولكن معنى (الصِّدق) هنا أشمل وأكمل مما سبق، فقد يكون المراد أدخلني في الصلاة وأخرجني منها مع (الصِّدق) والإخلاص وحضور ذكرك والقيام بلوازم شكرك. وقد يكون المراد أدخلني في القيام بمهمات أداء دينك وشريعتك، وأخرجني منها بعد الفراغ منها إخراجا لا يبقى علي منها تبعة وبقية، وقد يكون غير ذلك من المعاني الشاملة[٤].

يقول ابن القيم: «ولا ريب أن هذا على سبيل التمثيل، فإن هذا المدخل والمخرج من أجل مداخله ومخارجه ﷺ، وإلا فمداخله كلها مداخل صِدق، ومخارجه مخارج صِدق. إذ هي لله وبالله وبأمره، ولابتغاء مرضاته»[٥].

المطلب الثاني: الأمر برفقة الصَّادقين.

ذكر الله سبحانه قاعدة أخلاقية في (الصِّدق) مقرونة بتقوى الله تعالى التي هي معيار كل خير، ومعدن كل صلاح في حياة المسلم وفي عباداته، فقال تعالى:

---

(١) سورة الإسراء: ٨٠.

(٢) مفاتيح الغيب للرازي، (٧/ ٤٣٠٢).

(٣) جامع البيان للطبري، (٧/ ٤٧٤).

(٤) مفاتيح الغيب للرازي، (٧/ ٤٣٠٤).

(٥) تهذيب مدارج السالكين للعزّي، (ص٣٩٦).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[١]، فحقيقٌ أن تكون منهاجًا للمؤمن في بناء شخصيته السوية، وطريقًا واضحًا في حياته وعلاقاته مع غيره. وفي قوله تعالى: ﴿وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ أمر الهي برفقة الصادقين، وهي، أي: الرفقة على قسمين:

القسم الأول: رفقة الصادقين في الدنيا. وأهل (الصِّدق) هنا هو النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في وقت نزول الآية، أي: ملازمته في غزواته ومشاهده وعدم التخلف عنه، وفي ملازمة سنته وهديه وشرعه، أو أن أهل (الصِّدق) من مجموع الأمَّة – كما يقول الرازي[٢] – ممن اتصف بهذه في كل زمان ومكان.

ويقول السَّعدي: «هم الصَّادقون في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم الذين أقوالهم صدق، وأعمالهم، وأحوالهم لا تكون إلا صدقًا خالية من الكسل والفتور، سالمة من المقاصد السيئة، مشتملة على الإخلاص والنية الصالحة، فإن الصِّدق يهدي إلى البّر، وإن البّر يهدي إلى الجنة. قال تعالى: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡ ﴾[٣][٤].

القسم الثاني: رفقة الصَّادقين في الآخرة: كما أن الآية تفيد الرفقة في الآخرة في جنات النعيم. يقول الطبري: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ بالله ورسوله ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ وراقبوه بأداء فرائضه وتجنب صدوده، ﴿وَكُونُواْ ﴾ في الدنيا مع أهل ولاية الله وطاعته تكونوا في الآخرة ﴿مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ في الجنة[٥]. ودليل هذه المعية في

---

(١) سورة التوبة: ١١٩.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي، (٦/ ٣٤٥١).

(٣) سورة المائدة: ١١٩.

(٤) تيسير الكريم الرحمن للسعدي، (ص٣٥٥).

(٥) جامع البيان للطبري، (٦/ ١٧٠).

الآخرة قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا﴾[١]. ويفسر الآية حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أهل الجنة ليتراءون أهل الغرف من فوقهم كما تراءون الكوكب الدريّ الغابر من الأفق من المشرق أو المغرب لتفاضل ما بينهم»، قالوا يا رسول الله تلك منازل الأنبياء لا يبلغها غيرهم، قال: «بلى، والذي نفسي بيده! رجال آمنوا بالله وصدّقوا المرسلين»[٢].

المطلب الثالث: جزاء الصَّادقين.

تحدثت العديد من الآيات عن جزاء المتصفين بخلق (الصِّدق) والممارسين له حتى أصبح علامة عليهم فكانوا صادقين. وإن من فضل الله تعالى وكريم عطائه أنه أعدَّ الجزاء الحسن في الدارين لمن عبده وأطاعه واتقاه. وكان الصَّادقون من جملة المؤمنين الذين ذكرت الآيات جزاءهم وثمرة صدقهم في الدارين، فوعدهم بذلك بقوله: ﴿لِّيَجۡزِيَ ٱللَّهُ ٱلصَّٰدِقِينَ بِصِدۡقِهِمۡ﴾[٣]، أي: بصبرهم على ما عاهدوا الله عليه وقيامهم به ومحافظتهم عليه[٤].

ثم جاءت آيات عديدة في جزاء الصَّادقين في الدارين، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ وَٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡقَٰنِتِينَ وَٱلۡقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلۡخَٰشِعِينَ وَٱلۡخَٰشِعَٰتِ وَٱلۡمُتَصَدِّقِينَ وَٱلۡمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلۡحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمۡ وَٱلۡحَٰفِظَٰتِ

---

(١) سورة النساء: ٦٩.

(٢) رواه مسلم برقم: (٧١٤٤) كتاب: الجنة ونعيمها، باب: ترائي أهل الجنة، (ص ١٢٣٠).

(٣) سورة الأحزاب: ٢٣، ٢٤.

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٣/ ٤٨٥).

وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾[١]، تحدثت الآية عن أهل (الصِّدق) من الرجال والنساء مع غيرهم من أهل الصفات الحميدة من المؤمنين، وذلك بعدما سألت أم سلمة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا الرسول ﷺ أنهن لا يُذكرن في القرآن كما يُذكر الرجال، فنزلت الآية[٢]، وبينت الآية جزاء كل هؤلاء بفضلين: مغفرة الذنوب، والأجر العظيم؛ فمغفرة الذنوب هنا هو جزاؤهم في الدنيا، إذ كفَّر عنهم ذنوبهم، والأجر العظيم في الآخرة هو الفوز بالجنة.

أما جزاؤهم في الدنيا فجاء في موضع آخر في كتاب الله وهو قوله: ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمْ ۚ ذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ لِيُكَفِّرَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ ٱلَّذِى كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[٣].

يقول الطبري: «وجزى هؤلاء المحسنين ربهم بإحسانهم، كي يكفر عنهم أسوأ الذي عملوا في الدنيا من الأعمال، فيما بينهم وبين ربهم، بما كان منهم فيها من توبة وإنابة مما اجترحوا من السيئات منها، ويثيبهم ثوابهم ﴿بِأَحْسَنِ ٱلَّذِى كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ في الدنيا بما يرضي الله تعالى عنهم دون أسوئها»[٤].

هذا وقد طلب الصَّادقون –ابتداء– من الله تعالى أن يغفر لهم ذنوبهم ويجرهم من النار، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ إِنَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْمُنفِقِينَ وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ ﴾[٥]،

---

(١) سورة الأحزاب: ٣٥.

(٢) المصدر السابق، (٣/ ٤٩٥).

(٣) سورة الزمر ٣٣-٣٥.

(٤)جامع البيان للطبري، (٩/ ٢٣٦).

(٥) سورة آل عمران: ١٦-١٧.

أما جزاء الصَّادقين في الآخرة فقد أعلنه القرآن صراحة بعد ذكر الحوار بين عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والله جل جلاله وذلك في نهاية سورة المائدة: ﴿ قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ ۚ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾(١)، فذكر الله تعالى أجرين للصَّادقين: الجنة وما أعدَّ فيها من النعيم والخلود فيها أبداً، والأجر الثاني نيل تعالى عن الصَّادقين جزاء صدقهم، كما قال تعالى: ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ﴾(٢)، يقول ابن عطية: «فدخل تحت هذه العبارة كل مؤمن بالله تعالى وكل ما كان اتقى فأدخل في العبارة»(٣).

كما ذكر سبحانه أن من جزاء (الصِّدق) المعية مع أشراف العباد يوم القيامة، قال تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُو۟لَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴾(٤)، يقول ابن القيم: «ولا يزال الله يمدهم بأنعمه وألطافه ومزيده إحسانا منه وتوفيقاً ولهم مرتبة المعية مع الله، فإن الله مع الصادقين، ولهم منزلة القرب منه، إذ درجتهم منه ثاني درجات النبيين»(٥). ومن جميل تعبيرات القرآن الكريم؛ أنه عبَّر عن الجنة بالصِّدق في موضعين:

الموضع الأول في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ ﴾(٦).

---

(١) سورة المائدة: ١١٩.

(٢) سورة التوبة: ٧٢.

(٣) المحرر الوجيز لابن عطيه، (٢/ ٣٠٠).

(٤) سورة النساء ٦٩.

(٥)تهذيب مدارج السالكين للعزّي، ص٣٩٥.

(٦) سورة يونس: ٢.

والثاني قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾[١].

يقول ابن القيم: «وأما قدم صدق: ففسِّر بالجنة. وفسِّر بمحمد ﷺ. وفسِّر بالأعمال الصالحة. وحقيقة (القدم) ما قدَّموه وما يَقدمون عليه يوم القيامة. وهم قدّموا الأعمال والإيمان بمحمد ﷺ، ويقدمون على الجنة التي هي جزاء ذلك. فمن فسَّره بها أراد: ما يقدمون عليه. ومن فسَّره بالأعمال وبالنبي ﷺ: فلأنهم قدموها. وقدموا الايمان به بين أيديهم. فالثلاثة قدم صدق.

وأما مقعد الصدق: فهو الجنة عند الرب تبارك وتعالى. ووصف ذلك كله بالصدق مستلزم ثبوته واستقراره، وأنه حق، ودوامه ونفعه، وكمال عائدته. فإنه متصل بالحق سبحانه، كائن به وله. فهو صدق غير كذب. وحق غير باطل. ودائم غير زائل. ونافع غير ضار. وما للباطل ومتعلقاته إليه سبيل ولا مدخل»[٢].

المبحث الثاني
أنواع (الصِّدق)

المطلب الأول: (الصِّدق) في الأقوال.

وهو أشهر أنواع (الصِّدق) وأظهرها، وهو المقصود الأوّل بمعنى (الصِّدق)، وبه يُعرف الإنسان الصَّادق من غيره، لأنه يختص بجارحة اللسان وما يصدر عنه. لذا يقول ابن القيم: «فالصِّدق في الأقوال: استواء اللسان على الأقوال، كاستواء السنبلة على ساقها»[٣].

---

(١) سورة القمر: ٥٤-٥٥.

(٢) تهذيب مدارج السالكين للعزّي، (ص٣٩٨).

(٣) المصدر السابق، (ص٣٩٦).

وصور (الصِّدق) في الأقوال بحسب معطيات الآيات القرآنية عديدة: منها: الصِّدق في الوعد والوفاء به، وعدم الخُلف فيه. ودليله قوله تعالى: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴾(١). وقوله تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾(٢) وقد وصف الله نفسه العلية بهذا الخلق -كما سنبينه لاحقًا- وهو أصدق الصَّادقين؛ ليدل ذلك على أهمية الصِّدق في الوعد. وقد أثنى الله على عبده ورسوله إسماعيل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في القرآن لتميزه بهذا الخلق، فقال تعالى: ﴿ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِسْمَٰعِيلَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴾(٣).

ومن صور (الصِّدق) في الأقوال: (الصِّدق) في الإخبار.

يقول الغزَّالي: «صدق اللسان لا يكون إلا في الإخبار أو ما يتضمن الإخبار وينبه عليه، والخبر إما يتعلق بالماضي أو بالمستقبل»(٤)، ومن أمثلته ما جاء في قصة براءة يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من فتنة امرأة العزيز، قال تعالى على لسان يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿ قَالَ هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى ۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴾(٥). ثم اعترفت امرأة العزيز ببراءة يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وبصِدق قوله، وذلك بعدما سُجن عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ظلمًا وزوراً: ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ

---

(١) النساء: ١٢٢.

(٢) الأنعام ١١٥.

(٣) مريم: ٥٤.

(٤) إحياء علوم الدين للغزالي، (ص٤٠٩).

(٥) يوسف: ٢٦-٢٨.

ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[١].

ومن أمثلة (الصِّدق) في الإخبار؛ خبر الهدهد لسليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عن عبادة قوم سبأ في اليمن وملكتهم بلقيس بنت شراحيل، قال: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴾[٢]، وهنا لم يتبيَّن لسليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ صدق خبر الهدهد فقال له: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾[٣]، أي: أصدقت في إخبارك هذا أم كنت من الكاذبين في مقالتك لتخلص من الوعيد الذي أوعدتك![٤] وهو قوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴾[٥].

ومن صور (الصِّدق) في الأقوال: تصديق القرآن الكريم للكتب السماوية المتقدمة.

يقول ابن كثير: «فالقرآن مشتمل على شيئين؛ خبر وطلب، فخبره صدق وطلبه عدل، كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾[٦]، تحدَّث القرآن عن هذا التصديق في ثلاثة عشر موضعاً. وتصديق القرآن للكتب هو أن يصدق ما فيها من الصحيح -من الأخبار وغيرها-

---

(١) يوسف: ٥١.

(٢) النمل: ٢٣-٢٤.

(٣) النمل: ٢٧.

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٣/ ٣٧٤).

(٥) النمل ٢٠-٢١.

(٦) الأنعام: ١١٥.

وينفي ما وقع فيها من تحريف وتبديل وتغيير، ويحكم عليها بالنسخ أو التقرير[١].

قال تعالى: ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴾[٢]، (يعني نزَّل عليك القرآن يا محمد ﷺ بالحق، أي: لا شك فيه ولا ريب، بل هو منزل من عند الله أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيداً. ومصدقاً لما بين يديه من الكتب المنزلة قبله من السماء على عباد الله والأنبياء فهي تصدقه بما أخبرت به وبشَّرت في قديم الزمان، وهو يصدقها لأنه طابق ما أخبرت به، وبشَّرت من الوعد من الله بإرسال محمد ﷺ وإنزال القرآن الكريم)[٣]، كما قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾[٤]، قال ابن كثير في قوله ﴿ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ ﴾: «مصدقاً للكتب المتقدمة المتضمنة ذكره ومدحه وأنه سينزل من عند الله على عبده ورسوله محمد ﷺ، فكان نزوله كما أخبرت به مما زادها صدقاً عند حاملها من ذوي البصائر الذين انقادوا لأمر الله واتبعوا شرائع الله وصدقوا رسل الله»[٥].

وفي قوله تعالى: ﴿ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ وَءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ ۖ وَلَا

---

(١) ينظر: المصدر السابق، (٢/ ٥١٦).

(٢) آل عمران: ٣.

(٣) المصدر السابق، (١/ ٣٥٢).

(٤) آل عمران: ٨١.

(٥) المصدر السابق، (٢/ ٦٨).

تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ ﴾[١]، خطاب لبني إسرائيل أن يؤمنوا بالقرآن المنزل على محمد ﷺ الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل، لذا قال: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ ﴾. وفي موضع آخر قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ﴾[٢]، تفيد الآية أنهم يعلمون أن ما أنزل على محمد ﷺ حق، لذا قال مخبراً ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ﴾.

ثم انتقل الخطاب القرآني إلى أسلوب الترهيب والتهديد بوقوع العقوبة على أهل الكتاب إن لم يصدقوا بالقرآن، فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴾[٣]، بل ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[٤]، يقول السدي: «لما جاءهم محمد ﷺ عارضوه بالتوراة فخاصموه بها فاتفقت التوراة والقرآن، فنبذوا التوراة، وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن، فذلك قوله: ﴿كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾»[٥]. ومثلها قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴾[٦].

---

(١) البقرة: ٤٠-٤١.

(٢) البقرة ٩١.

(٣) النساء ٤٧.

(٤) البقرة: ١٠١.

(٥) المصدر السابق، (١/ ١٣٩).

(٦) فاطر: ٣١.

هذا وقد جاء التصديق بالتوراة على لسان عيسى ابن مريم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في ثلاث آيات، قال تعالى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ۚ وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾[١]، وفي مسألة تحليل عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بعض ما جاء محرمـًا في التوراة يقول ابن كثير: «فيه دلالة على أن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ نسخ بعض شريعة التوراة وهو الصحيح من القولين»[٢].

وتصديق عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالتوراة هو إقراره بها وإيمانه وحكمه مما فيها، كما قال تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾[٣]. أما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ قَالُوا۟ هَـٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[٤]، أي: أن التوراة قد بشَّرت بي، وأنا مصداق ما أخبرت عنه، وأنا مبشِّر بمن بعدي وهو الرسول النبي الأميّ[٥].

وهنا لطيفة في التصديق في الأقوال؛ إذ أشار الله تعالى إلى أن يحيى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ هو أوّل من صدّق بعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ورسالته؛ استنبط ذلك ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا من آية بشارة زكريا بيحيى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، قال تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِى مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّى فِى ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ

---

(١) آل عمران: ٥٠.

(٢) ينظر: المصدر السابق، (١/ ٣٧٣).

(٣) المائدة: ٤٦.

(٤) الصف: ٦.

(٥) المصدر السابق، (٤/ ٣٨٤).

يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[١]، يقول: «كان يحيى وعيسى ابني خالة، وكانت أم يحيى تقول لمريم: إني أجد الذي ببطني يسجد للذي ببطنك، فذلك تصديقه له في بطن أمه، وهو أوَّل من صدق عيسى وكلمة الله عيسى»[٢].

ومن صور (الصِّدق) في الأقوال؛ مسألة الملاعنة بين الزوجين بسبب قذف الرجل زوجه بارتكاب فاحشة الزنا ولم يكن له شاهد إلا نفسه، فيشهد على ذلك أربع شهادات إنه لمن الصَّادقين؛ والشهادة الخامسة موجبة للعنة الله إن كان من الكاذبين.

تحدثت الآيات عن هذه المسألة بالتفصيل في سورة النور، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ ﴾[٣]، يقول السعدي: «وإنما كانت شهادات الزوج على زوجته، دارئة عنه الحد، لأن الغالب أن الزوج لا يقدم على رمي زوجته التي يدنسه ما يدنسها إلا إذا كان صادقًا، ولأن له في ذلك حقًا وخوفًا من إلحاق أولاد ليسوا منه به، ولغير ذلك من الحكم المفقودة في غيره»[٤].

المطلب الثاني: (الصِّدق) في الأعمال.

يقول ابن القيم: «والصِّدق في الأعمال؛ استواء الأفعال على الأمر والمتابعة

(١) آل عمران ٣٨-٣٩.

(٢) ينظر: المصدر السابق، (١/ ٣٦٩).

(٣) النور: ٦-١٠.

(٤) تيسير الكريم الرحمن للسعدي، (ص٥٦٢).

كاستواء الرأس على الجسد، والصِّدق في الأحوال استواء أعمال القلب والجوارح على الإخلاص»[١].

ويصف الغزّالي هذا النوع من الصِّدق بقوله: «وهو أن يجتهد حتى لا تدل أعماله الظاهرة على أمر في باطنه لا يتصف هو به- ويضرب لذلك مثالاً مبسطًا، فيقول: - قد يمشي الرجل على هيئة السكون والوقار وليس باطنه موصوفًا بذلك الوقار، فهذا غير صادق في عمله، وإن لم يكن ملتفتًا إلى الخلق ولا مرائيًا إياهم، ولا ينجومن هذا إلا باستواء السريرة والعلانية بأن يكون باطنه مثل ظاهره أو خيراً من ظاهره»[٢]. فلذا حق على المؤمن أن يكون صادقًا في أقواله وأعماله ليفارق بذلك صفات المنافقين وأفعالهم.

لقد تحدث القرآن الكريم عن هذا النوع من (الصِّدق) في الأعمال في مواضع كثيرة؛ لا سيما فيما يخص الصِّدق في الإيمان، وأطال الحديث عن المنافقين وأحوالهم المناقضة لهذا الإيمان. بل وتظهر حقيقة (الصِّدق) بالنظر إلى علاقته بأركان الإيمان، والإيمان قول القلب واللسان وعمل القلب واللسان والجوارح، مطابقا للكتاب والسنة، والنية[٣] لقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل لامرئ ما نوى»[٤].

وقد أجمع العلماء على أن المؤمن لو صدّق بقلبه وأقرَّ بلسانه، وامتنع عن

---

(١) تهذيب مدارج السالكين للعزّي، (ص٣٩٦).

(٢) إحياء علوم الدين للغزالي، (ص٤١٢).

(٣) قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر للقنوجي، (ص١٣٧).

(٤) متفق عليه من حديث عمر ﷺ، البخاري، برقم: (١)، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي، (ص١)؛ ومسلم برقم: (٤٩٢٧)، كتاب: الجهاد، باب: قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنية»، (ص٨٥٣).

العمل بجوارحه، أجمعوا على أنه عاصٍ لله ورسوله، مستحق للوعيد[١]. لذا ليس كل من ادّعى الإيمان كان مؤمنـًا، قال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْۖ﴾[٢]، فالله تعالى ينكر على الأعراب الذين أوَّل ما دخلوا الاسلام ادّعوا لأنفسهم مقام الإيمان ولم يتمكن الإيمان من قلوبهم بعد[٣]. فالإيمان على هذا أخص من الإسلام كما هو مذهب أهل السنة والجماعة.

ولا يكفي اعتقاد القلب وحده لقبول الإيمان، بل لابد من مطابقة الظاهر الباطن، ويتمثل في العمل بما يؤمن به الإنسان بقلبه، وهذا هو حقيقة صدق الإيمان، لذا جاء مصطلح الصِّدق ومن يتصف به في آية الإيمان، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[٤] فأولئك هم الصَّادقون في الاتصاف بصفة الإيمان والدخول في عداد أهله، لابد من عداهم ممن أظهر الإسلام بلسانه، وادّعى أنه مؤمن ولم يطمئن بالإيمان قلبه، ولا وصل إليه معناه، ولا عمل بأعمال أهله[٥].

وكما أن من لوازم الإيمان مطابقة الظاهر الباطن لبيان حقيقته واتصاف صاحبه بالصِّدق، فإن مخالفة هذه المطابقة توصف بالكذب وصاحبها يوصف بالنفاق، وهي صفة ذميمة، كثيرا ما يذكرها الله سبحانه في الآيات مقابلة لأهل الإيمان وصدقهم، قال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ٱتَّخَذُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، (ص ٣١٠).

(٢) الحجرات: ١٤.

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٤/ ٢٣٤).

(٤) الحجرات ١٥.

(٥) فتح البيان في مقاصد القرآن للقنوجي، (٦/ ٣٤٠).

إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾(١).

ونزلت سورة بكاملها وسميت بسورة المنافقون لبيان صفاتهم. وفي ابتداء سورة البقرة بعدما ذكر أهل الإيمان والتقوى ذكر سبحانه أهل النفاق بقوله: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾(٢). وقال تعالى في حقيقتهم: ﴿ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ ۚ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ قَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُوا۟ ۖ قَالُوا۟ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَٰكُمْ ۗ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَٰنِ ۚ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُوا۟ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا۟ ۗ قُلْ فَٱدْرَءُوا۟ عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾(٣).

وقال تعالى في سورة المائدة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ ۛ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ ۖ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُوا۟ ۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾(٤).

بل كشف الله لنا حقيقة ما في قلوبهم الخالية من الإيمان – لبيان سوء ما يبطنون في قوله تعالى: ﴿ يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى

---

(١) المنافقون: ١-٣.

(٢) البقرة: ٨-٩.

(٣) آل عمران ١٦٧-١٦٨.

(٤) المائدة ٤١.

قُلُوبِهِمْ قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ ﴾[١]. وفي قوله: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِيَ فِي ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ وَلَئِن جَآءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[٢].

وفي مسألة طلب الجهاد يكشف الله تعالى حال المنافقين الذين في قلوبهم مرض، ويفضح أسرارهم بأنهم غير صادقين فيما طلبوا، ولو أنهم صدقوا لكان خيراً لهم في امتثال أمر الله تعالى وطاعته. هذا الموقف تصوره لنا الآيات الآتية: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُواْ ٱللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرْحَامَكُمْ ﴾[٣]، وهذا شأن المنافقين على الدوام لا يظهرون ما يبطنون. لذا وفي صورة مقابلة لسلوكهم السيء وفي موضع آخر من القرآن الكريم إذ نقضوا العهد الذي كانوا عاهدوا الله عليه لا يولون الأدبار؛ يصف الله المؤمنين الذين استمروا على العهد والميثاق، ثم يذكر سبحانه جزاء كلا الفريقين. يقول تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُواْ تَبْدِيلًا لِّيَجْزِيَ ٱللَّهُ ٱلصَّٰدِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ إِن شَآءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[٤] يقول ابن كثير: «وما غيروا عهد الله ولا نقضوه ولا بدَّلوه»[٥].

---

(١) التوبة: ٦٤.

(٢) العنكبوت ١٠.

(٣) محمد ٢٠-٢٢.

(٤) الأحزاب: ٢٣-٢٤.

(٥) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٣/ ٤٨٣).

ويتكرر الحديث عن حقيقة المنافقين وأنهم أبعد ما يكونون عن خلق (الصِّدق) في الأعمال، إذ يصف لنا سبحانه موقفهم من المشاركة في غزوة العسرة (تبوك)، فقد قدموا الأعذار الواهية واستأذنوا رسول الله ﷺ في ذلك، يقول تعالى على لسانهم: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ ۚ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[١].

ولقد أذن لهم رسول الله ﷺ وقَبِلَ أعذارهم الظاهرة، فعاتبه الله تعالى حتى يمحص قلوبهم ويتبيَّن له حقيقة صدقهم أو كذبهم في الإيمان بالله وسوله، قال تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَن يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾[٢].

ومن صور (الصِّدق) في الأعمال بيان حقيقة الإيمان والصِّدق فيه، وذلك عن طريق سنة الابتلاء لعباد الله المؤمنين ابتداءً بالأنبياء ثم الأمثل فالأمثل. قال تعالى: ﴿الم أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾[٣].

يقول ابن كثير: «أي الذين صدقوا في دعوى الإيمان ممن هو كاذب في قوله ودعواه، والله سبحانه وتعالى يعلم ما كان وما يكون ومالم يكن، وهذا مجمع عليه عند أئمة السنة والجماعة»[٤].

---

(١) التوبة: ٤٢.

(٢) التوبة ٤٣-٤٥.

(٣) العنكبوت ١-٣.

(٤) المصدر السابق، (٣/ ٤١٥).

المبحث الثالث

الموصوفون بـ(الصِّدق)

المطلب الأول: الله جلَّ جلاله يصف نفسه العلية بـ(الصِّدق).

الله سبحانه وتعالى أصدق الصَّادقين وهو غني عن خلقه، ولكن من فضله ومنّه في تعليم عباده، والرد على من كفر بالله وبرسله؛ ذكر في كتابه أن وعده حق وصدق، وحديثه حق وصدق، وإخباره حق وصدق، قال تعالى: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّاۚ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴾[١]، وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا ﴾[٢]، يقول الطبري: «وأيُّ ناطق أصدقُ من الله حديثًا، وذلك أن الكاذب إنما يكذبُ ليجتلب بكذبه إلى نفسه نفعًا، أو يدفعَ به عنها ضَرًّا، والله تعالى ذكره خالق الضرِّ والنفع، فغير جائزٍ أن يكون منه كذبٌ، لأنه لا يدعو إلى ذلك اجتلاب نفع له، ولا دفع ضر عن نفسه، وإنما يجوز ذلك على من دونه...»[٣]. ويقول السعدي في الآية: «إخبار بأن حديثه وأخباره وأقواله في أعلى مراتب الصدق، بل أعلاها»[٤]. والاستفهام إنكاري، أي: لا أحد أصدق منه سبحانه وتعالى، في إخباره ووعده ووعيده؛ لاستحالة الكذب عليه تعالى؛ لقبحه لكونه إخبارا عن الشيء بخلاف ما هو عليه[٥]، ولأن دخول الكذب في حديث البشر إنما علته الخوف والرجاء أو سوء السجية، وهذه منفية في حق الله تعالى وتقدست أسماؤه[٦].

---

(١) النساء: ١٢٢.

(٢) النساء: ٨٧.

(٣)جامع البيان للطبري، (٤/ ٤٩).

(٤) تيسير الكريم الرحمن للسعدي، (ص١٩١).

(٥) حدائق الروح والريحان للهرري، (٦/ ٢٤٩).

(٦) المحرر الوجيز لابن عطية، (٢/ ١٠٠).

ولقد أُسند الصدق إلى الله تعالى في أخباره ووعده ووعيده في مواضع عديدة في كتاب الله تعالى بما يقارب عشرة مواضع. يمكن إجمالها في عنصرين كالآتي:

أولاً: صدق الله تعالى فيما أخبر.

وصَدَقَ ربنا سبحانه وتعالى فيما أخبر به رسوله ﷺ من المحرمات على اليهود، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾[1]، لا كما زعموا أن اسرائيل – أي يعقوب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ – هو الذي حرَّمه على نفسه. لذلك قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ ﴾ أي: لمخالفتهم أوامرنا، ﴿وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾ أي: لعادلون فيما جزيناهم به[2]. وقال تعالى: ﴿ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ ۗ قُلْ فَأْتُواْ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٣﴾ فَمَنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩٤﴾ قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ ۗ فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[3].

فكل ما جاء في كتاب الله تعالى من الأحداث والوقائع والأخبار والقصص والملائكة والكتب والأنبياء والمرسلين وحديث الدنيا والآخرة والجنة والنار... وما حَكم الله به من الأحكام والشرائع والمحرمات وغيرها فكله حقٌّ وعدلٌ في جنب الله، قال تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ

---

(١) الأنعام: ١٤٦.

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٢/ ١٩٢).

(٣) آل عمران ٩٣-٩٥.

ٱلْعَلِيمُ ﴾[١]، قال قتادة: «صدقا فيما قال وعدلا فيما حكم، يقول صدقا في الأخبار وعدلا في الطلب، فكل ما أخبر به فحق لا مرية فيه ولا شك، وكل ما أمر به فهو العدل الذي لا عدل سواه، وكل ما نهى عنه فباطل؛ فإنه لا ينهى إلا عن مفسدة»[٢].

ولقد صدق وعد الله في وقوع المعاد إذ أقسم سبحانه وتعالى بأربعة أشياء في سورة الذاريات:

-أقسم بالريح إذا ذرت التراب ذرواً، فقال: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا ﴾، وبالسحاب التي تحمل وقرها من الماء، فقال: ﴿ فَٱلۡحَٰمِلَٰتِ وِقۡرٗا ﴾، وبالسفن تجري مسَيَّرة في الماء، فقال: ﴿ فَٱلۡجَٰرِيَٰتِ يُسۡرٗا ﴾. وأقسم بالملائكة تقسِّم الأمور على ما أمر الله به، فقال: ﴿فَٱلۡمُقَسِّمَٰتِ أَمۡرًا ﴾ ثم ذكر المقسم عليه فقال: ﴿ إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٞ ﴾، أي: من الثواب والعقاب يوم القيامة، ﴿لَصَادِقٞ ﴾ أي: حقّ[٣].

وصدق وعد الله سبحانه في نفخة البعث والنشور للقيام من الأجداث والقبور، إذ أنكرها المشركون، فقال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يَنسِلُونَ ۝٥١ قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَا ﴾ وقد أجابهم المؤمنون ﴿هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلۡمُرۡسَلُونَ ﴾[٤][٥].

ثانيًا: صدق الله تعالى في وعده للمؤمنين.

وعد الله سبحانه وتعالى المؤمنين في غزوة الأحزاب بالنصر بعد ابتلائهم وامتحان قلوبهم بالإيمان به والتسلم لقضائه، فتعلموا الدَّرس وجدُّوا واحتسبوا حتى

(١) الأنعام ١١٥.

(٢) المصدر السابق، (٢/ ١٧٢).

(٣) زاد المسير لابن الجوزي، (٨/ ٢٨).

(٤) يس: ٥١-٥٢.

(٥)تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٣/ ٥٨٢).

كُتب لهم النصر، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾[1]، يقول الطبري: «ولما عاين المؤمنون بالله ورسوله جماعات الكفار قالوا تسليما منهم لأمر الله، وإيقانا منهم بأن ذلك إنجاز وعده لهم الذي وعدهم بقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾[2]، وقوله: ﴿وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾[3]، فأحسن الله عليهم ذلك من يقينهم، وتسليمهم لأمره الثناء، فقال: وما زادهم اجتماع الأحزاب عليهم إلا إيمانا بالله وتسليما لقضائه وأمره، ورزقهم به النصر، والظفر على الأعداء[4].

وصدق وعد الله لرسوله ﷺ في فتح مكة، وحقق له الرؤيا بالحق، ودخل مكة مع الجيش الإسلامي وفتحها بفضل الله ومنّه، قال تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۖ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[5]، وفي الآية (بيان لفساد ما قاله المنافقون بعد إنزال السكينة على رسوله وعلى المؤمنين ووقوفهم عندما أمروا به من عدم الإقبال على القتال، وذلك قولهم ما دخلنا المسجد الحرام ولا حلقنا ولا قصرنا حيث كان النبي ﷺ يرى في منامه أن المؤمنين يدخلون مكة

---

(١) الأحزاب: ٢٢.

(٢) البقرة: ٢١٤.

(٣) الأحزاب: ٢٢.

(٤) جامع البيان للطبري، (٩/ ٢٠٧).

(٥) الفتح: ٢٧.

ويتمون الحج ولم يعين له وقتا فقص رؤياه على المؤمنين، فقطعوا بأن الأمر كما رأى النبي ﷺ في منامه وظنوا أن الدخول يكون عام الحديبية، والله أعلمَ أنه لا يكون إلا عام الفتح، فلما صالحوا ورجعوا قال المنافقون استهزاء ما دخلنا ولا حلقنا، فقال تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ﴾[1]، وتعدية صَدَق إلى مفعولين يحتمل أن يكون بنفسه، وكونه من الأفعال التي تتعدى إلى المفعولين ككلمة جعل وخلق، ويحتمل أن يقال عُدّي إلى الرؤيا بحذف تقديره صدق الله رسوله في الرؤيا، وعلى الأوَّل جعلها واقعة بين صدق وعده إذا وقع الموعود به وأتى به، وعلى الثاني معناه ما أراه الله لم يكذب فيه، وعلى هذا فيحتمل أن يكون رأى في منامه أن الله تعالى يقول ستدخلون المسجد الحرام فيكون قوله: ﴿صَدَقَ﴾ ظاهرا، لأن استعمال الصدق في الكلام ظاهر، ويحتمل أن يكون ﷺ رأى أنه يدخل المسجد فيكون قوله: ﴿صَدَقَ ٱللَّهُ﴾ معناه أنه أتى بما يحقق المنام[2].

ووعد الله المؤمنين النصر في غزوة أحد شريطة طاعة الله والتزام أوامر رسوله ﷺ، ولكنهم لم يثبتوا أمام متاع الدنيا وخالفوا أمر رسوله ﷺ وهم الرُّماة، مذكرا إياهم هذا الوعد: فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ ۚ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ ۖ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ ۗ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[3]، يقول الطبري: «ولقد صدقكم الله أيها المؤمنون من أصحاب محمد ﷺ بأحُد وعده الذي وعدكم على لسان رسوله محمد ﷺ وهو قوله للرُّماة «اثبتوا مكانكم ولا تبرحوا،

---

(١) الفتح: ٢٧.

(٢)مفاتيح الغيب للرازي، (١٠/ ٩٤).

(٣) آل عمران ١٥٢.

وإن رأيتمونا قد هزمناهم، فإنا لم نزل غالبين ما ثبتم مكانكم» وكان وعدهم رسول الله ﷺ النصر يومئذ إن انتهوا إلى أمره»[١].

وفي صورة مقابلة لوعد الله لأهل الإيمان؛ ذكر سبحانه وعده بهلاك الظالمين المكذبين لرسلهم، وقد تحقق وعده. أشار سبحانه وتعالى إلى صِدق وعده بقوله: ﴿ ثُمَّ صَدَقْنَٰهُمُ ٱلْوَعْدَ ﴾[٢]، وذلك في سياق الرد على من أنكر بعثة الرُّسل من البشر في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۖ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ ثُمَّ صَدَقْنَٰهُمُ ٱلْوَعْدَ فَأَنجَيْنَٰهُمْ وَمَن نَّشَآءُ وَأَهْلَكْنَا ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾[٣]، قال ابن كثير: وقوله: ﴿ ثُمَّ صَدَقْنَٰهُمُ ٱلْوَعْدَ ﴾[٤]، أي: الذي وعدهم ربهم ليهلكن الظالمين. صدقهم الله وعده وفعل ذلك، ولذلك قال: ﴿ فَأَنجَيْنَٰهُمْ وَمَن نَّشَآءُ ﴾، أي: أتباعهم من المؤمنين، ﴿ وَأَهْلَكْنَا ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾، أي: المكذبين بما جاءت به الرسل[٥].

المطلب الثاني: الملائكة عليهم السلام

هم عباد الله ورسله إلى خلقه، وهم أمناء صادقون، منزَّهون عن النقائص؛ لأنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وقد وَصَفوا أنفسهم بالصِّدق صراحة في موضع واحد في كتاب الله تعالى؛ وذلك في حوارهم مع لوط عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَ ءَالَ لُوطٍ ٱلْمُرْسَلُونَ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ قَالُوا۟ بَلْ جِئْنَٰكَ

---

(١) جامع البيان للطبري، (٩/ ١٢٩).

(٢) الأنبياء: ٩.

(٣) الأنبياء ٧-٩.

(٤) الأنبياء ٩.

(٥) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٣/ ١٨٣).

بِمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَمْتَرُونَ ۝ وَأَتَيْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾[١]، قال الطبري: «فلما أتى رسل الله آل لوط، أنكرهم لوط فلم يعرفهم، فقالت له الرسل: بل نحن رسل الله، جئناك بما كان فيه قومك يشكون أنه نازل بهم عذاب الله على كفرهم به، وجئناك بالحق اليقين من عند الله عز وجل، وذلك الحق هو العذاب الذي عذب الله به قوم لوط، وإنا لصادقون فيما أخبرناك به يا لوط من أن الله مهلك قومك»[٢].

المطلب الثالث: الأنبياء عليهم السلام

الأنبياء أهل عدل واستقامة، وكلمتهم كلمة حق وصدق، لأنهم يبلغون عن الله تعالى. وقد جاءت بعض الآيات تصفهم بالصِّدق على عمومهم، وبعضها خصَّصَّت أسماء منهم. فمن العموم ما أشارت إليه الآية في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ۝ لِّيَسْـَٔلَ ٱلصَّٰدِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ ۚ وَأَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾[٣]، يقول ابن كثير: «يقول الله تعالى مخبرا عن أولي العزم الخمسة وبقية الأنبياء أنه أخذ عليهم العهد والميثاق في إقامة دين الله تعالى وإبلاغ رسالته والتعاون والاتفاق»[٤]. وقوله: ﴿لِّيَسْـَٔلَ ٱلصَّٰدِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ ﴾، أي: النبيين عن صدقهم أنهم قد بلغوا الرسالة في قومهم من الله[٥]، والمبلغين المؤدين من الرسل[٦]. والمعنى: أي ليسأل الله يوم

---

(١) الحجر: ٦١-٦٤.

(٢)جامع البيان للطبري، (٧/ ٩٦-٩٧).

(٣) الأحزاب ٧-٨.

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٣/ ٤٧٧).

(٥) إصلاح الوجوه والنظائر للدامغاني، (ص٢٧٦). الوجوه ولنظائر لهارون بن موسى، (ص١٣٩).

(٦) جامع البيان للطبري، (٩/ ١٨٧).

القيامة الأنبياء الصادقين عن تبليغهم الرسالة إلى قومهم. قال الصاوي: والحكمة في سؤال الرسل مع علمه تعالى بصدقهم هو التقبيح على الكفار يوم القيامة وتبكيتهم»[١].

أما الأنبياء الذين وصفوا (بالصِّدق) في القرآن الكريم، فهم:

١- إدريس عَلَيْهِ السَّلَامُ:

قال تعالى: ﴿ وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ إِدْرِيسَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴾[٢]، أي: صادقا في أقواله وأفعاله، ومصدقا بما أتاه من عند الله من آياته على ألسنة الملائكة[٣].

٢- إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ:

قال تعالى: ﴿ وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴾[٤]، يقول البقاعي: «أي بليغ الصدق في نفسه في أقواله وأفعاله، والتصديق بكل ما يأتيه مما هو أهل لأن يصدق لأنه مجبول على ذلك، ولا يكون كذلك إلاَّ وهو عامل به حق العمل فهو أبلغ من المخلص»[٥].

وقد يرد إشكال في نسبة بعض أقوال الكذب إلى إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله تعالى: ﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ ﴾[٦]، وقوله: ﴿ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ﴾[٧]، وقوله للملك عن سارة: هي أختي!-كما ثبت في صحيح البخاري[٨]. يجيب الرَّازي عن ذلك

(١) صفوة التفاسير للصابوني، (٢/ ٤٧١).

(٢) مريم ٥٦.

(٣) نظم الدرر للبقاعي، (٤/ ٥٤٢).

(٤) مريم ٤١.

(٥) المصدر السابق، (٤/ ٥٣٦).

(٦) الأنبياء: ٦٣.

(٧) الصافات ٨٩.

(٨) صحيح البخاري، برقم: (٢٢١٧)، كتاب البيوع، باب: شراء المملوك من الحربي وهبته =

بقوله: «وأعلم أن النبي يجب أن يكون صادقا في كل ما أخبر عنه لأن الله تعالى صدقه ومصدَّق الله صادق، وإلا لزم الكذب في كلام الله تعالى، فيلزم من هذا كون الرسول صادقا في كل ما يقول، ولأن الرسل شهداء الله على الناس على ما قال الله تعالى: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴾[1]، والشهيد إنّما يقبل قوله إذا لم يكن كاذبا...»[2].

وقد دعا إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ربه أن يذكر في الأمم بعده بالصِّدق والثناء الحسن والاقتداء به، فقال: ﴿ وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ ﴾[3]، فاستجاب الله طلبه واشرك معه ابنه إسحاق وابن ابنه يعقوب، فقال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا ﴾[4][5].

٣- إسحاق ويعقوب عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ:

قال تعالى في قصة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مع أبيه وقومه: ﴿ فَلَمَّا ٱعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا ﴾[6].

يقول ابن عطية: «﴿ وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا ﴾ يريد العلم والمنزلة والشرف في

=

وعتقه، ص٣٥٣.

(١) النساء ٤١.

(٢) للزيادة والتوضيح عن هذه الإشكالات ينظر: مفاتيح الغيب للرازي، (٧/ ٢٠٤).

(٣) الشعراء ٨٤.

(٤) مريم: ٥٠.

(٥) المحرر الوجيز لابن عطية، (٤/ ٢٢).

(٦) مريم: ٤٩-٥٠.

الدنيا والنعيم في الآخرة، وكل ذلك من رحمة الله، و ﴿لِسَانَ صِدْقٍ﴾ هو الثناء الباقي عليهم آخر الأبد»[١].

٤- إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ:

اشترك إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ مع غيره من جملة الأنبياء بصفة الوفاء بالوعد، ولكن الله خصَّ ذكرها في إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ - على ما علَّله جملة من المفسرين- للأسباب الآتية:

١- لأنه كان مبالغا في ذلك، وروي أنه وعد رجلا أن يلقاه في موضع فجاء إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ وانتظر الرجل يومه وليلته فلما كان في اليوم الآخر جاء الرجل فقال له ما زلت هنا في انتظارك منذ أمس[٢].

٢- وقيل وصفه بصدق الوعد لوفائه بنفسه في أمر الذبح إذ قال: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا﴾[٣][٤].

٥- يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ:

وُصف يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ بالصِّدق في موضعين:

الموضع الأولى: على لسان امرأة العزيز إذ راودت يوسف عن نفسه، فاعترفت فيما بعد بصدقه، قال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْـَٔـٰنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[٥]، أي: أنا التي أغريته ودعوته إلى نفسي وهو

---

(١) المصدر السابق، (٤/ ٢٢).

(٢) المصدر السابق، (٤/ ٢٤).

(٣) الكهف: ٦٩.

(٤) المحرر الوجيز لابن عطية، (٤/ ٢٢). وينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٣/ ١٣٢)، ونظم الدرر للبقاعي، (٤/ ٥٤١).

(٥) يوسف: ٥١.

برئ من الخيانة وصادق في قوله ﴿ قَالَ هِيَ رَٰوَدَتۡنِي عَن نَّفۡسِي ﴾[١].

الموضع الثانية: على لسان ساقي ملك مصر الذي دخل السجن مع يوسف عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، فعندما خرج وبقي في بلاط الملك سنوات ثم رأى ملك مصر رؤيته المعلومة وطلب تفسيرها إذ عجز الأشراف من رجاله أن يفسروها، قال السَّاقي: ﴿أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأۡوِيلِهِۦ فَأَرۡسِلُونِ ﴾[٢]، أي: إلى يوسف عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ في السجن، فلما قابله وقد جرَّب صِدقه في تعبير الرؤيا التي رآها وهو في السجن، قال له: ﴿ يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفۡتِنَا ﴾[٣][٤].

٦- موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ:

ذكر الله على لسان موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ أنه لا يقول إلا الصِّدق، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرۡعَوۡنُ إِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ قَدۡ جِئۡتُكُم بِبَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ فَأَرۡسِلۡ مَعِيَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾[٥]، بمعنى: واجب وحق علي ذلك أن لا أخبر عنه إلا بما هو حق وصدق، لما أعلم من جلاله وعظيم شأنه ﴿قَدۡ جِئۡتُكُم بِبَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ ﴾ أي: بحجة قاطعة من الله أعطانيها دليلاً على صدقي فيما جئتكم به[٦].

٧- محمد ﷺ:

نزل القرآن الكريم على النبي ﷺ، فكان من البدهيّ - وهو الأسوة الحسنة -

---

(١) يوسف: ٢٦.

(٢) يوسف: ٤٥.

(٣) يوسف ٤٦.

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٢/ ٤٩٢)، وصفوة التفاسير للصابوني، (٢/ ٥٢).

(٥) الأعراف: ١٠٤-١٠٥.

(٦) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٢/ ٢٤٦).

أن يتمثل بكل ما جاء به من أخلاق حميدة ويتجنب نقيضها من الأخلاق الذميمة. يتضح هذا من جواب عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لسعد بن هشام بن عامر رضي الله عنه حين سألها: أخبريني بخلق رسول الله ﷺ، فقالت: كان خلقه القرآن، أما تقرأ القرآن؛ قول الله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[1][2].

ولقد تحدثت الآيات صراحة عن صدقه ﷺ في مواضع عدة منها:

قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾[3]، وذلك في غزوة الأحزاب إذ يخبر سبحانه عن عباده المؤمنين المصَدِّقين بوعد الله ورسوله لهم، أنه سيصيبهم من الابتلاء والامتحان الذي يعقبه النصر القريب، ولهذا قال تعالى: ﴿وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾[5]، جاءت تفسيرات عدة فيمن جاء بالصِّدق؛ فقيل: محمد ﷺ، وقيل: جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، وقيل: المؤمنين، والصِّدق: القرآن، والذي صَدَّق به: المؤمنون. ورجَّح الطبري – بعد روايته ما سبق – أن الذي جاء بالصِّدق: كل من دعا إلى توحيد الله، وتصديق رسوله والعمل بما ابتُعث به رسوله ﷺ من بين رسول الله وأتباعه والمؤمنين به، وأن يقال: الصِّدق هو القرآن، وشهادة أن لا إله إلا الله، والمصَدِّق به: المؤمنون بالقرآن، من جميع خلق الله كائنا من كان من نبي الله وأتباعه. يقول: «وإنما

---

(١) القلم: ٤.

(٢) مسند الإمام أحمد، برقم: (٢٣٤٦٠) ٥٠/ ١١٦، وصححه الألباني، صحيح الجامع، برقم (٤٨١١).

(٣) الأحزاب ٢٢.

(٤)تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٣/ ٤٨٣)، (بتصرف).

(٥) الزمر ٣٣.

قلنا ذلك أولى بالصواب؛ لأن قوله تعالى ذكره ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ ﴾ عقيب قوله ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓ ﴾(١)(٢).

-وَوُصِف النبي ﷺ بالصِّدق فيما أخبر به من حادثة الإسراء والمعراج، لذا نفى الله عنه صفة الكذب ليثبت له صفة الصِّدق، قال تعالى: ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾(٣)، والراجح عند المفسرين أنه ﷺ رأى جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ مرتين في الأرض وعند سدرة المنتهى ليلة الإسراء(٤).

المطلب الرابع: الصالحون:

أشهر من وُصف بالصِّدق والصِّديقيَّة في كتاب الله تعالى -بعد الأنبياء عليهم السلام- هي مريم بنت عمران، أم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وذلك في قوله تعالى: ﴿ مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾(٥)، فالله تعالى ذكر أشرف صفاتها في معرض الرد على من قال بإلاهيتهما أي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وأمه، من فِرَق النَّصارى. وفي تفسير وصفها بالصِّديقيَّة وجوه - كما يقول الرازي-: أحدها: أنها صدَّقت بآيات ربها وبكل ما أخبر عنه ولدها، قال تعالى في صفتها: ﴿ وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ ﴾(٦)،

---

(١) الزمر: ٣٢.

(٢)جامع البيان للطبري، (٩/ ٦٨٣).

(٣) النجم: ١١.

(٤) المحرر الوجيز لابن عطية، (٥/ ٢٢٥).

(٥) المائدة ٧٥.

(٦) التحريم ١٢.

وثانيها: أنه تعالى قال: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[١]، فلما كلمها جبريل وصدقته وقع عليها اسم الصِّديقَّية. وثالثها: أن المراد بكونها صديقة غاية بُعدِها عن المعاصي، وشدة جِدها واجتهادها في إقامة مراسم العبودية، فإن الكامل في هذه الصفة يسمى: صِدِّيقـًا، قال تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ﴾[٢][٣]. وبمثلها اشتهر بالتَّصديق؛ الصحابي الجليل أبو بكر الصِّديق رضي الله عنه، وذلك كما يقول الطبري: لتصديقه النبي ﷺ في سَيره ليلة واحدة إلى بيت المقدس من مكة وعودته إليها، وقيل: لصدقه[٤].

المطلب الخامس: المهاجرون.

وُصف المهاجرون الأوائل بالصِّدق، لأنهم خرجوا صادقين لنصرة الله ورسوله، تاركين ديارهم وأموالهم في سبيل الله. قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[٥]، يعني المهاجرين خاصَّة[٦]، أي: هؤلاء الذين صدقوا قولهم بفعلهم وهؤلاء هم سادات المهاجرين[٧].

المطلب السادس: عامة المؤمنين.

---

(١) مريم: ١٧.

(٢) النساء: ٦٩.

(٣) مفاتيح الغيب للرازي، (٤/ ٥٣).

(٤)جامع البيان للطبري، (٤/ ٦٢٤).

(٥) الحشر: ٨.

(٦) إصلاح الوجوه والنظائر للدامغاني، (ص٢٧٦). الوجوه ولنظائر لهارون بن موسى، (ص١٣٩).

(٧)تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٤/ ٣٦٠).

- وُصف عموم المؤمنين بالصِّدق في مواضع عديدة ومباحث متنوعة في القرآن الكريم، وذلك بما يتمتعون به من صفات حميدة كانت سببًا لنيل درجة (الصِّدق) والاتصاف به - ستذكر في المطلب التالي- ويكفي هنا ذكر شاهدين منها وهو قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا ۝ لِّيَجْزِىَ ٱللَّهُ ٱلصَّٰدِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ إِن شَآءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾[1]، قال الدامغاني: أي: المؤمنين بإيمانهم[2]، أو المؤمنين بصدقهم[3]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[4].

المبحث الرابع

صفات الصَّادقين

ذكر سبحانه وتعالى صفات الصَّادقين في جملة من الآيات، حريٌّ بالمؤمن معرفتها والاتصاف بها، ليلحق بركبهم، وينال الجزاء الحسن في الدَّارين كما نالوا، وهي على النحو الآتي:

١- الإيمان:

صفة الإيمان بأركانه الستة عقيدة وخلق، لا يتصف به إلا الصَّادقون، لذا كان الإيمان هو المحك الأساس والفارق بين المؤمن والمنافق، قال تعالى: ﴿لِّيَجْزِىَ ٱللَّهُ ٱلصَّٰدِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ إِن شَآءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا

---

(١) الأحزاب: ٢٣-٢٤.

(٢) إصلاح الوجوه والنظائر للدامغاني، (ص٢٧٦).

(٣) الوجوه ولنظائر لهارون بن موسى، (ص١٣٩).

(٤) الأحزاب ١٥.

رَّحِيمًا ﴾[١].

ومن شواهد الآيات على صفة الإيمان للصَّادقين قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾[٢]، فقد ذكرت الآية أركان البِّر، فمن اتصف بها كان صادقا في إيمانه ومخلصاً في دعوته للإيمان، يقول الرازي: «أهل هذه الأصناف هم الذين صدقوا في إيمانهم. وذكر الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في آخر هذه الآية مسألة، وهي أنه قال: هذه الواوات في الأوصاف في هذه الآية للجمع، فمن شرائط البِّر وتمام شرط البِّر أن تجتمع فيه هذه الأوصاف، ومن قام بواحد منها لم يستحق الوصف بالبِّر، فلا ينبغي أن يظن الإنسان أن الموفي بعهده من جملة من قام بالبِّر وكذا الصابر في البأساء، بل لا يكون قائما بالبِّر، إلا عند استجماع هذه الخصال، ولذلك قال بعضهم: هذه الصِّفة خاصَّة للأنبياء عليهم السلام، لأن غيرهم لا تجتمع فيه هذه الأوصاف كلها، وقال آخرون: هذه عامة في جميع المؤمنين»[٣].

ثم يورد الرازي سؤالاً في مسألة الإيمان ويجيب عنه، فيقول: «لم خصَّ الإيمان بهذه الأمور الخمسة؟ الجواب: لأنه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصْدق به، فقد دخل تحت الإيمان بالله: معرفته بتوحيده وعدله وحكمته، ودخل تحت اليوم الآخر: المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد، إلى سائر ما يتصل

---

(١) الأحزاب ٢٤.

(٢) البقرة: ١٧٧.

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي، (٢/ ٤٥).

بذلك، ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة إلى النبي ﷺ ليؤديها إلينا، إلى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة، ودخل تحت الكتاب القرآن، وجميع ما أنزل الله على أنبيائه، ودخل تحت النبيين الإيمان بنبوتهم، وصحة شرائعهم، فثبت أنه لم يبق شيء مما يجب الإيمان به إلا دخل تحت هذه الآية»(١).

ومن الشواهد على صفة الإيمان للصَّادقين؛ الإيمان بالله ورسوله ﷺ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾(٢)، بل وجعل سبحانه وتعالى الإيمان بركني: (الله ورسله) أقوى دعائم الإيمان وأسّ صفات المؤمن الصَّادق الذي بهما يرتفع إلى درجة أعلى في الصِّدق وهي درجة التَّصديق، لذا قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾(٣). يقول الشوكاني: «إن الصِّديقين هم المبالغون في الصِّدق حيث آمنوا بالله وصدقوا جميع رسله»(٤).

٢- الطاعة:

من صفات أهل (الصِّدق): طاعة الله ورسوله، استجابة لأمر الله ونداءه لهم بالطاعة ابتداءً؛ فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوْا۟ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ﴾(٥)، فمن عمل بما أمره الله به ورسوله، وترك ما نهاه الله عنه ورسوله، فإن الله عز وجل يسكنه دار كرامته ويجعله مرافقاً للأنبياء، ثم لمن بعدهم في الرتبة وهم الصِّديقون، ثم الشهداء، ثم عموم المؤمنين، وهم الصَّالحون الذين

---

(١) المصدر السابق، (٢/ ٣٩).

(٢) الحجرات: ١٥.

(٣) الحديد: ١٩.

(٤) فتح القدير للشوكاني، (٥/ ١٧٣).

(٥) الأنفال: ٢٠.

صَلحت سرائرهم وعلانيتهم[١]، وهذا تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا﴾[٢]، وعليه فإن من اتَّصف بطاعة الله ورسوله نال هذا الأجر العظيم في المرافقة؛ فمن باب أولى أن من يرافقهم متَّصفون بهذه الصِّفة. والصِّديقين في الآية (هم الذين كمل تصديقهم بما جاءت به الرسل، فعلموا الحق وصدَّقوه بيقينهم، وبالقيام به قولاً وعملاً وحالاً، ودعوة إلى الله)[٣].

٣- الجهاد في سبيل الله:

الجهاد بالمال والنفس من صفات الصَّادقين؛ فلا يملك مجاهدة المال والنَّفس وبذلهما في سبيل الله إلا من كمُل الإيمان في قلبه، وصَدَق الله ورسوله في قوله وفعله؛ لذا قال تعالى في المؤمنين الكُمَّل: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمۡ يَرۡتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[٤]، والآية ردٌّ على الأعراب الذين قالوا آمنَّا ولمَّا يدخل الإيمان في قلوبهم: إنما المؤمنون أيها القوم الذين صدقوا الله ورسوله، ثم لم يرتابوا، وجاهدوا المشركين بإنفاق أموالهم، وبذل مُهجهم في جهادهم...، هؤلاء هم الصَّادقون في قولهم: إنا مؤمنون[٥].

٤- حب التصدق:

قال تعالى: ﴿... وَءَاتَى ٱلۡمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينَ وَٱبۡنَ

---

(١)تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (١/ ٥٣٥).

(٢) النساء: ٦٩.

(٣) تيسير الكريم الرحمن للسعدي، (ص١٨٦).

(٤) الحجرات: ١٥.

(٥)جامع البيان للطبري، (١٠/ ٣٠٥). (بتصرف).

ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ ... أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ ﴾[١].

من صفات الصادقين أنهم يحبون صدقة النافلة وهي غير الزكاة المفروضة عليهم، وهذا من دقيق صدقهم لحب الخير، لذا قال تعالى: ﴿وَءَاتَى ٱلۡمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ﴾ قال ابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «وأنت حريص صحيح، تأمل العيش وتخشى الفقر»[٢]. أي: في حال الصحة ولوجه الله تعالى لا للتفاخر كما كانوا في الجاهلية[٣]. وقد ذكرت الآية أصنافا ممن يحب الصَّادِق أن يَتصدَّق عليهم، وهم: أقرباء المتصدق، والأيتام سواء كانوا من الأقرباء أو من غيرهم، والمساكين، وابن السبيل، سواء المسافر العابر أو الضيف، والسائل صاحب الحاجة، والعبد الذي يسعى لفك رقبته من العبودية[٤]. وبهذا وصفهم الله بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ ﴾.

٥- أداء الفرائض:

قال تعالى: ﴿.. وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ بِٱللَّهِ بِٱللَّهِ بِٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ ﴾[٥]. معلوم أن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة فرض على كل مسلم، ولكن جعلها الله تعالى من صفات الصَّادقين لأنهم أولى من يأتي بأدائها على وجهها الصحيح، ولأنها تحتاج إلى صدق في العبودية ودقة وإخلاص في أدائها، فهي من أس العبادات وأوجبها على العبد. وقد ذكرت الزكاة هنا بعد صدقة النافلة في آية البّر للمبالغة في الحث عليها[٦].

---

(١) البقرة: ١٧٧.

(٢) رواه ابن جرير بأثر صحيح، ينظر: الطبري، جامع البيان، (٢/ ٤٩).

(٣) البقاعي، نظم الدرر، (٣/ ٣٢٤).

(٤) الطبري، جامع البيان، (٢/ ٤٨). (بتصرف).

(٥) البقرة: ١٧٧.

(٦) الآلوسي، روح المعاني، (١/ ٦١١).

٦- الوفاء بالعهد:

قال تعالى: ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُواْۖ بِٱللَّهِ بِٱللَّهِ .. أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[١]. الوفاء بالعهد بمعناه الشامل -سواء الوفاء مع الله أو الوفاء مع الناس- من أخصّ صفات الصَّادقين، إذ لا ينفذه إلا من كان صادقـًا مع نفسه أولاً ثم مع ربه عبادة وطاعة ثانيـًا، ثم مع الغير خُلقـًا وإنجازاً، فقوله تعالى: ﴿إِذَا عَٰهَدُواْۖ﴾ أي: إذا ألزموا أنفسهم قولا وفعلا بهذا الوعد، فلا يصبر عليه إلا الصَّادقون. لذا كان الوفاء بالعهد من الأخلاق السَّامية التي دعا إليها القرآن، قال تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾[٢].

٧- الصبر:

ذكر الله من صفات الصَّادقين -في آية البر- خلق الصبر، فقال تعالى: ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[٣]. فقد ذكرت الآية أشد ما يكون الصبر فيه، فقال: ﴿فِي ٱلْبَأْسَآءِ﴾، أي: عند حلول الشدة بهم في أنفسهم، ﴿وَٱلضَّرَّآءِ﴾ بحصوله في أموالهم وبقية احتقار الناس لهم ونحوه، ﴿وَحِينَ ٱلْبَأْسِ﴾، أي: الشدة في الحرب أو القتال[٤]. ويعرف الصَّادقون هنا، إذ أثبتوا حقيقة صدقهم في الصبر على هذه الشدائد، فاستحقوا اسم البر وأهله.

٨- التقوى:

في آية البِّر قرن سبحانه خلق الصِّدق بالتقوى، مما دل على أنها صفة من

---

(١) البقرة: ١٧٧.

(٢) الإسراء: ٣٤.

(٣) البقرة: ١٧٧.

(٤) البقاعي، نظم الدرر، (١/ ٣٢٤)؛ والشنقيطي، أضواء البيان، (١/ ١٤٠).

صفات الصَّادقين، قال تعالى ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ.... أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[١] وقد جاء هذا الاقتران في ثلاثة مواضع في القرآن الكريم:

الموضع الأول: الآية الآنفة الذكر.

والموضع الثاني قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾[٢].

والموضع الثالث في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ ۙ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[٣].

وجاء اقتران (الصِّدق) بالتقوى في السنة النبوية كذلك، ففي حديث عبدالله بن عمرو ﵄: قيل لرسول الله ﷺ أي الناس أفضل؟ قال: «كل مخموم القلب صدوق اللسان» قالوا: صدوق اللسان نعرفه، فما مخموم القلب؟ قال: «هو التَّقي النَّقي، لا إثم فيه ولا بغي ولا غلّ ولا حسد»[٤].

ووجه اقتران (الصِّدق) بالتقوى وفائدته؛ الصِّدق موافقة الواقع في الكلام وموافقة الشرع في الأعمال، ذلك أن الصِّدق يشمل الصِّدق في الأقوال بأن تكون موافقة لما حدث، والصِّدق في الأعمال هو بذل الجهد واستفراغ الوسع في طاعة الله، ومن صدق في قوله وعمله فهو في طريقه للتقوى[٥].

---

(١) البقرة: ١٧٧.

(٢) التوبة: ١١٩.

(٣) الزمر: ٣٣.

(٤) رواه ابن ماجه، برقم (٤٢١٦)، كتاب: الزهد، باب: الورع والتقوى، (ص٦١٤).

(٥) منَّة الحليم المنان في اقتران الفاظ القرآن للعجمي، (ص٣٠٦).

المبحث الخامس

المعترفون بقيمة (الصِّدق)

الأخلاق الكريمة التي تدعو صاحبها إلى الخير وطلب السعادة؛ أخلاق مُجمع عليها عند أصحاب الفِطَر السليمة، لذا عرفت في أزمان الجاهلية قبل بعثة النبي ﷺ كثير من الأخلاق الحميدة، على رأسها: خلق (الصِّدق) الذي كان معلوماً ومؤصلاً في طباع الأقوام المكذبين برسلهم، إذ إنهم يعترفون به حق المعرفة، ويقرُّون بقيمته وفضله، لا سيما في إقامة الحجج على خصمهم، فكثيرا ما نقرأ طلبهم دليل (الصِّدق) على صحة رسالة أنبيائهم حين يدعونهم إلى الله الواحد القهار، وينذرونهم عذاب الله وعقابه، وذلك كقوله تعالى حكاية عنهم في ردهم على نبيهم صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ وكذا قيلت في هود عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[1]، وهكذا الآيات تحكي لنا العديد من قصصهم في هذا المعنى. وبحسب معطيات الآيات في هذا الشأن، يمكن بيان أو ذكر المعترفين منهم بقيمة (الصِّدق) على النحو الآتي:

المطلب الأول: قوم نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ:

قال تعالى حكاية عن قوم نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[2]، قالوا قولتهم هذه عقب آخر مجادلة دارت بينهم وبين نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ- وهي قبل هذه الآيات في قوله تعالى: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّى مَلَكٌ وَلَآ أَقُولُ لِلَّذِينَ

---

(١) الأعراف: ٧٠.

(٢) هود: ٣٢.

تَزْدَرِيٓ أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ ٱللَّهُ خَيْرًا ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِيٓ أَنفُسِهِمْ ۖ إِنِّيٓ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[١]، يقول ابن عاشور: «وكانت المجادلة الأخيرة هي التي استفزت امتعاضهم من قوارع جدله حتى سئموا من تزييف معارضتهم وآرائهم شأن المبطل إذا دمغته الحجة، ولذلك أرادوا طيّ بساط الجدال، وأرادوا إفحامه بأن طلبوا تعجيل ما توعدهم من عذاب ينزل بهم، كقوله-لهم آنفاً ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴾[٢]»[٣]. والشاهد أنهم أرادوا أن يعجزوا نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بما توعَدهم وإلا كان كلامه الآنف لا يمت لخلق الصِّدق بصلة. هنا فوض نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الأمر لله تعالى الذي بيده مقادير الأمور، فقال ﴿ قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُم بِهِ ٱللَّهُ إِن شَآءَ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴾[٤]، فأثبت عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ صدقه مرتين، ورد عليهم رداً جميلاً إذ وجه جوابهم إلى خالقهم الذي كفروا به.

المطلب الثاني: قوم هود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ:

الجملة نفسها التي قالها قوم نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قيلت هنا في هود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، قال تعالى على لسان قومه: ﴿ قَالُوٓاْ أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا ۖ فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[٥]، وفي موضع آخر قالوا: ﴿أَجِئْتَنَا لِتَأْفِكَنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[٦]، أي فأتنا بما وعدتنا به من العذاب في قولك: ﴿ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ ﴾[٧]، فأرادوا

---

(١) هود: ٣١.

(٢) هود: ٢٦.

(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور، (١٢/ ٦١).

(٤) هود: ٣٣.

(٥) الأعراف: ٧٠.

(٦) الأحقاف: ٢٢.

(٧) الأعراف: ٧١.

بذلك الاستهزاء والسخرية بوعد الله تعالى وبصدق هود عَلَيْهِ السَّلَامُ. وفيه تعريض للنيل من أخلاق النبوة والرسالة الحقّة. ثم كان وعد الله الذي كان دليلا على صدق هود عَلَيْهِ السَّلَامُ، إذ قال لهم: ﴿فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ﴾[1]، وبالفعل وقع عليهم العذاب وهو الرِّيح العقيم، ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا ۖ وَمَا كَانُواْ مُؤْمِنِينَ﴾[2]، والشاهد: أن الله تعالى بيَّن كذبهم بوضوح وأقام الدليل على صدق هود عَلَيْهِ السَّلَامُ بوقوع العذاب عليهم، ومع أنهم عرفوا صدق رسولهم إلا أنهم استكبروا واستهزؤا به، حتى أدركوا ورأوا دليل صدقه بأعينهم.

المطلب الثالث: قوم صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ:

في أوّل الأمر أرادوا تعجيزه فطلبوا منه آية على صدق رسالته، قالوا: ﴿مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِـَٔايَةٍ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[3]، فاشترطوا عليه علامة واضحة ودليلاً قاطعًا على صدقه في دعوته لهم إلى التوحيد، فأتاهم بالناقة لكنهم عاندوا وكذبوا بها وهم من اشترطها، فتعسفوا وخلصوا إلى قتل صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ وأهله في مؤامرة سِرِّية، ومسرحية ساذجة اعتقدوا أنها ستنتهي بفوزهم بالبراءة من دم صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ مستعملين في مؤامرتهم دليل الصِّدق على كلامهم، قالوا: ﴿ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِۦ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِۦ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾[4]. ويتضح من ادعائهم الصِّدق أنهم عرفوا قيمته وعظيم شأنه في تقديم الأدلة على البراءة، لذا ادعوه لأنفسهم.

---

(١) الأعراف: ٧١.

(٢) الأعراف: ٧٢.

(٣) الشعراء ١٥٤.

(٤) النمل: ٤٩.

المطلب الرابع: قوم لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ:

وصف الله تعالى أفعالهم المنحرفة وحوارهم مع نبيهم ثم ذكر جوابهم السَّاخر لنبيهم، قال تعالى: ﴿ وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِى نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ ۖ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱئْتِنَا بِعَذَابِ ٱللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[1].

إن قوم لوط على ما كانوا عليه من الشذوذ الجنسي في إتيان الرجلِ الرجلَ، وغياب العقل في أبشع فعلة مهينة للإنسان التي يترفع عن فعلها الحيوان، إلاَّ أنهم كانوا يعرفون تماماً قيمة خلق الصِّدق وحقيقته، لذا أرادوا تعجيز نبيهم استهزاءً وسخرية بوعده بوقوع العذاب عليهم، فقالوا: ﴿إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[2]، بمعنى أن الصَّادق يفعل ما يقول! فما كان من لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ إلا أن استنصر بالله عليهم ﴿ قَالَ رَبِّ ٱنصُرْنِى عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[3]، فوقع عليهم العذاب ليكون حقيقة ودليلاً على صدق لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ.

المطلب الخامس: إخوة يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ:

عرف إخوة يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ قيمة (الصِّدق) جيدا وأنه من مكارم الأخلاق بل هو من أساسها لذا نسبوه لأنفسهم في موقفين سجلهما القران الكريم.

الموقف الأول: ادعوا (الصِّدق) وهم يعلمون أنهم كاذبون، ولكنهم قالوا في أنفسهم لعل هذا الادِّعاء يكون نجاة لنا من مساءلة أبينا يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا سأل

---

(١) العنكبوت ٢٨-٢٩.

(٢) العنكبوت ٢٩.

(٣) العنكبوت ٣٠.

عن يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ. وذلك بعدما ألقوه في غيابة الجب. قال تعالى: ﴿ وَجَآءُوٓ أَبَاهُمْ عِشَآءً يَبْكُونَ قَالُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾[١]، فبيّن سبحانه كذبهم مباشرة بقوله: ﴿ وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ ﴾[٢]، وأوحى إلى والدهم يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ إذ قال لهم: ﴿ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾[٣].

الموقف الثاني: ادعوا (الصِّدق)، وكانوا حقـًا صادقين.

وذلك بعدما رجعوا إلى أبيهم إذ حبس يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ أخاه بنيامين عنده بتهمة السرقة، ورفض أخوهم الكبير الرجوع معهم إلى أبيهم، وأوصاهم أن يقولوا الحقيقة كما علموها وشاهدوها، فقال لهم: ﴿ ٱرْجِعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَبِيكُمْ فَقُولُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ ﴾[٤] فإن لم تصدقنا يا أبانا فاسأل ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾[٥]، أي: واسأل أهل مصر عن حقيقة ما حدث، واسأل القافلة التي جئنا معهم أيضا، وإنا لصادقون فيما أخبرناك[٦].

المطلب السادس: قوم شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ:

عرفوا قيمة النقيضين (الصِّدق) والكذب، لذا نطقوا بهما في آيتين متتابعتين، وفي مشهد من السخرية بنبيهم شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ، فأولاً اتهموا نبيهم بالكذب، ثم

---

(١) يوسف: ١٦-١٧.

(٢) يوسف: ١٨.

(٣) يوسف: ١٨.

(٤) يوسف ٨١.

(٥) يوسف ٨٢.

(٦) صفوة التفاسير للصابوني، (٢/ ٥٨).

طلبوا العذاب عليهم ليكون دليلا على صدق نبيهم، فقالوا: ﴿ وَمَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسَفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ قَالَ رَبِّىٓ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ ٱلظُّلَّةِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾[١]، قال المفسرون: بعث الله عليهم حَرا شديداً يأخذهم بأنفاسهم، فخرجوا من البيوت هربـًا إلى البرية، فبعث الله عليهم سحابـًا أظلتهم من الشمس فوجدوا لها برداً ونادى بعضهم بعضا حتى إذا اجتمعوا تحتها أرسل الله عليهم نارا فاحترقوا جميعـًا، وكان ذلك من أعظم العواقب ولهذا قال﴿ إِنَّهُۥ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾[٢][٣]، والشاهد: أن الله أنزل عليهم عذابا من جنس ما طلبوه ﴿ فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسَفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾[٤]، ليكون دليلاً قويـًا على صدق نبيهم الذي رموه بالكذب واستهزؤا به.

المطلب السابع: قوم موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ:

لا شك أن موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان صادقـًا في دعوته، لكنه طلب من الله أن يشد أزره بأخيه هارون عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ زيادة في تأكيد دعوة (الصِّدق) في الرسالة، فقال: ﴿ وَأَخِى هَٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّى لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِىَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِىٓ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴾[٥]، فاستجاب ربه له ﴿ قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَٰنًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا ۚ بِـَٔايَٰتِنَآ أَنتُمَا وَمَنِ ٱتَّبَعَكُمَا ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾[٦]. وبدأت أوّل مواجهة بين موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وفرعون في حوار عن دعوى (الصِّدق) من عدمه في تبليغ الرسالة،

---

(١) الشعراء ١٨٦-١٨٩.

(٢) الشعراء ١٨٩.

(٣) المصدر السابق، (٢/ ٣٦١).

(٤) الشعراء ١٨٧.

(٥) القصص: ٣٤.

(٦) القصص: ٣٥.

﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرۡعَوۡنُ إِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ قَدۡ جِئۡتُكُم بِبَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ فَأَرۡسِلۡ مَعِيَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾[1]، فرد عليه فرعون استخفافا بدعوته ﴿قَالَ إِن كُنتَ جِئۡتَ بِـَٔايَةٖ فَأۡتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[2]، وتكرر الموقف في سورة الشعراء: ﴿قَالَ أَوَلَوۡ جِئۡتُكَ بِشَيۡءٖ مُّبِينٖ قَالَ فَأۡتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[3]، فقدَّم موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ دليلا على صدقه وهي الآية التي طلبها فرعون ﴿فَأَلۡقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعۡبَانٞ مُّبِينٞ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيۡضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾[4].

وأرسل الله رجلاً مؤمنـًا من آل فرعون يحاورهم ليراجعوا أنفسهم في دعوة موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ مستعملا معهم القيمة نفسها التي يؤمنون بها وهي خلق (الصِّدق). قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٞ مُّؤۡمِنٞ مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ يَكۡتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقۡتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدۡ جَآءَكُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمۡۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبٗا فَعَلَيۡهِ كَذِبُهُۥۖ وَإِن يَكُ صَادِقٗا يُصِبۡكُم بَعۡضُ ٱلَّذِي يَعِدُكُمۡۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ﴾[5].

ومع أن فرعون وقومه عرفوا قيمة (الصِّدق) وكيف تمثل في دعوة موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ إلا أن فرعون استخف مرة ثانية بهذا الخلق العظيم في نبي الله موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ ورماه بالكذب فقال: ﴿فَأَوۡقِدۡ لِي يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجۡعَل لِّي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾[6]. وقوله: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ دليل قوي على اعترافه بقيمة (الصِّدق) إذ لم يجزم بكذب موسى

---

(١) الأعراف: ١٠٤-١٠٥.

(٢) الأعراف: ١٠٦.

(٣) الشعراء ٣٠-٣١.

(٤) الأعراف: ١٠٧-١٠٨.

(٥) غافر: ٢٨.

(٦) القصص: ٣٨.

عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

المطلب الثامن: حَوَاريُّو عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ:

هؤلاء آمنوا بعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لكنهم أرادوا زيادة حجة لتثبت عندهم قيمة (الصِّدق) برسالته ودعوته. سجَّل لنا القرآن موقفهم هذا بقصة طلبهم المائدة تتنزل من السماء، قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ قَالَ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ قَالُواْ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾[1]، قال ابن كثير في قوله: ﴿وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا ﴾ «أي: ونزداد إيمانا بك وعلما برسالتك ونشهد أنها آية من عند الله ودلالة وحجة على نبوتك وصدق ما جئت به»[2]. فطلب عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من ربه ما أرادوا، ليثبِّت إيمانهم، ولكن الله قال: ﴿إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّيٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[3]، يقول ابن كثير بعد إيراد آثار عدة: «وكل هذه الآثار دالة على أن المائدة نزلت على بني إسرائيل أيام عيسى ابن مريم إجابة من الله لدعوته كما دل على ذلك ظاهر السياق من القرآن الكريم ﴿ قَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ ﴾[4].

المطلب التاسع: قوم محمد ﷺ:

واجه النبي ﷺ معارضة شديدة في دعوته المكية من مشركي مكة ومن غيرهم قبل الهجرة، كما واجه الصد والمكر من أهل الكتاب ومن المنافقين ومن غيرهم

---

(١) المائدة ١١٢-١١٣.

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٢/ ١٢٠).

(٣) المائدة ١١٥.

(٤) المصدر نفسه.

بعد الهجرة، وكلهم كان على دراية تامَّة بخلق النبي ﷺ الكريم حتى عُرف بينهم أنه صادق أمين. وقد سجَّل أحد أحبار اليهود شهادة حق وصدق في دعوة النبي ﷺ إذ سأله بعض الأسئلة ثم صدقه بعدها، منها قوله: «وجئت أسألك عن شيء لا يعلمه أحد من أهل الأرض إلا نبي أو رجل أو رجلان، قال: ينفعك إن حدثتك؟ قال أسمع بأذني! قال جئت أسألك عن الولد؟ قال: ماء الرجل أبيض، وماء المرأة أصفر، فإذا اجتمعا، فعلا مَنِيُّ الرجل مَنِيّ المرأة، أذكرا، بإذن الله، وإذا علا مَنِيُّ المرأة مَنِيَّ الرجل، أنثا، بإذن الله، قال اليهودي: لقد صدقت، وإنك لنبى، ثم انصرف..»[١].

لقد ذكر لنا القرآن الكريم مواقف عديدة عن هؤلاء المعارضين المكذبين بدعوة النبي ﷺ، يمكن أن نُجمل موضوعاتها بالآتي:

١) في مسألة إنكارهم للبعث يحتج المشركون بطلب إحيائهم وإحياء آبائهم، يقول ربنا سبحانه وتعالى عنهم: ﴿ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَيَقُولُونَ إِنۡ هِيَ إِلَّا مَوۡتَتُنَا ٱلۡأُولَىٰ وَمَا نَحۡنُ بِمُنشَرِينَ ﴾[٢]، أي: مبعوثين، ثم يوجهون الخطاب للنبي ﷺ والمؤمنين على وجه التعجيز ﴿ فَأۡتُواْ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾[٣]، أي: أحيوا لنا آباءنا ليخبرونا بصدقكم إن كنتم صادقين في أن هناك حياة بعد هذه الحياة[٤]. فطلبهم هذا سمَّاه القرآن الكريم حجة، أي: حجة باطلة على سبيل التهكم، لذا سألوا بها النبي ﷺ ليعجزوه عن إثبات صدقه بخبر البعث. يقول تعالى عنهم في سورة الجاثية: ﴿مَّا كَانَ حُجَّتَهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ ٱئۡتُواْ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾[٥].

---

(١) رواه مسلم، برقم: (٧١٦)، كتاب: الحيض، باب: بيان صفة مني الرجل والمرأة، (ص١٤١).

(٢) الدخان ٣٤-٣٥.

(٣) الدخان: ٣٦.

(٤)صفوة التفاسير للصابوني، (٣/ ١٦٣).

(٥) الجاثية: ٢٥.

٢) وفي مسألة وقوع العذاب عليهم بسبب تحذير النبي ﷺ لهم وترهيبهم منه لإنكارهم البعث؛ قالوا للنبي ﷺ والمؤمنين بسخرية واستهزاء: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۗ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۚ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾[١]، وتتصل الآيات ببعضها حتى قالوا: ﴿ وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ ۖ ﴾[٢]، أي: ما وعدتنا به يا محمد ﷺ من العذاب والبعث؟ ﴿ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ ۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴾[٣].

هذا وقد ذكر لنا القرآن الكريم تكرار سؤالهم عن موعد وقوع العذاب في مواضع عدة في كتاب الله، وهو قولهم: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾، في كل من سور: الأنبياء: ٣٨. والنمل: ٧١. وسبأ: ٢٩. ويس: ٤٨. والملك: ٢٥.

٣) وفي مسألة سماعهم من المسلمين أن الله سيفتح للمسلمين على المشركين وينتصرون عليهم، قالوا لهم على سبيل السخرية، ﴿ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْفَتْحُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[٤].

وبالجملة: فإن القاسم المشترك واحد في جميع هذه المواقف، وهو اعتراف كفار قريش بقيمة الصِّدق وتعظيم شأنه فهم يحتجون به دومـًا، وإن كان على سبيل التهكم والسخرية.

وإن من بلاغة القرآن الكريم أنه يقيم على المخالف الحجة نفسها التي يحتج بها. ففي آيات عديدة يخاطب الله تعالى فيها كفار قريش بتقديم الأدلة على صدقهم

---

(١) يونس ٤٨-٤٩.

(٢) يونس ٥٣.

(٣) يونس: ٥٣.

(٤) السجدة: ٢٨.

كما كانوا هم يخاطبون النبي ﷺ. ففي مسألة عبادتهم لغير الله قال لهم: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(١)، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(٢)، وقال لهم: ﴿وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(٣)، بل طلب منهم أن يأتوا بكتاب قبل القرآن أو بقية علم من الأولين: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(٤).

وفي مسألة تحريمهم ما أحل الله لهم من الأنعام يرد الله عليهم: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(٥).

وفي مسالة ادعائهم الألوهية لغير الله، يحاجهم ربنا بقوله: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(٦).

وفي دعوى المشركين أن الله اتخذ الملائكة بناتا له؟! -سبحانه- قال: ﴿أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(٧).

---

(١) الأنعام: ٤٠.

(٢) الأعراف: ١٩٤.

(٣) يونس: ٣٨.

(٤) الأحقاف: ٤.

(٥) الأنعام ١٤٣.

(٦) النمل ٦٤.

(٧) الصافات ١٥١-١٥٧.

وفي قولهم إن محمدا اختلق القرآن وألَّفه من عند نفسه، يرد الله عليهم: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُواْ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ ﴾[١].

ويرد الله على المشركين في مسألة إنكارهم للبعث ومجازاتهم، قال تعالى: ﴿ فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ فَلَوْلَآ إِن كُنتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[٢]، أي: فهلا ترجعون هذه النفس التي بلغت الحلقوم إلى مكانها الأول ومقرها من الجسد إن كنتم غير محاسبين أو مصدقين أنكم تدانون وتبعثون وتجزون فردوا هذه النفس»[٣].

وفي مسألة مساواة المشركين المطيع بالعاصي والمؤمن بالكافر، يخاطبهم سبحانه: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ أَمْ لَكُمْ كِتَٰبٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ أَمْ لَكُمْ أَيْمَٰنٌ عَلَيْنَا بَٰلِغَةٌ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ سَلْهُمْ أَيُّهُم بِذَٰلِكَ زَعِيمٌ أَمْ لَهُمْ شُرَكَآءُ فَلْيَأْتُواْ بِشُرَكَآئِهِمْ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ ﴾[٤]. والمراد إن كان لكم شركاء يقدرون على شيء، فأتوا بهم وأحضروهم كي نرى حالهم! وهذا تعجيز للكفار[٥] ليدل على كذبهم.

وبالأسلوب نفسه خاطب الله تعالى اليهود من أهل الكتاب بإقامة دليل(الصَّدق) على دعواهم في بعض الموضوعات كالآتي:

-يدَّعي اليهود أن الجنة لهم من الله خاصة دون غيرهم، وفي الوقت نفسه يكرهون الموت. فيرد الله عليهم قائلا: ﴿ قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ

---

(١) الطور ٣٣-٣٤.

(٢) الواقعة ٨٣-٨٧.

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٤/ ٣٢١)، (بتصرف).

(٤) القلم ٣٥-٤١.

(٥)صفوة التفاسير للصابوني، (٣/ ٤٥)، (بتصرف).

خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾(١)، ولكن الله يعلم أنهم كاذبون حريصون على حب الدنيا، لذا يكشف حقيقة حبهم لها وكراهيتهم للموت فيقول: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾(٢).

-وفي الموضوع نفسه، يدَّعون أنهم أولياء الله من دون الناس، فيرد الله عليهم كذلك بأن يتمنوا الموت إن كانوا صادقين في دعواهم. قال تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓا۟ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾(٣) أي: فتمنو من الله أن يميتكم، لتنتقلوا سريعًا إلى دار كرامته المعدة لأوليائه، إن كنتم صادقين في هذه الدعوى. ثم يقول تعالى فاضحًا لهم، مبينًا كذبهم ﴿ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴾(٤)(٥).

بل وتجرؤوا على سنن الله، وزكُّوا أنفسهم وشاركهم النصارى كذلك في مسألة أن الجنة خالصة لهم. قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾(٦)، فرد الله عليهم ﴿ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ ﴾. أي: إنما هي أمنية وليست حقيقة، فالحكم لله ليس لهم. ثم جاراهم بدعوتهم هذه الكاذبة، فقال: ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن

---

(١) البقرة ٩٤.

(٢) البقرة ٩٥-٩٦.

(٣) الجمعة: ٦.

(٤) الجمعة: ٧.

(٥) صفوة التفاسير للصابوني، (٣/ ٣٥٨).

(٦) البقرة: ١١١.

كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾، فلم يقدِّموا شيئا! فَبُهِت الذي كفر.

وفي إقامة دليل (الصَّدق) على مستوى الأعراب حديثي الإسلام الذين يمنّون على الرسول ﷺ أنهم أسلموا! يرد الله عليهم بأن المنّة الكبرى هي هدايته لهم إن كانوا صادقين مع أنفسهم بالنظر إلى هذه النعمة الكبيرة. قال تعالى عنهم: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[1].

(١) الحجرات ١٧.

الخاتمة

نسأل الله حسنها، وقَبول هذا البحث والنفع به إذ تتلخص أهم نتائجه بالآتي:

- عدد الآيات التي وردت فيها مادة (الصِّدق) صراحة: (١٥٥) مائة وخمس وخمسون آية.

- (الصِّدق) لغة: خلاف الكذب ونقيضه وضدُّه. وهو بمعنى: القوَّة، والصَّلابة، والشِّدة، والكمال.

- (الصِّدق) اصطلاحـًا: مطابقة الكلام للواقع المخبر عنه مطابقة تامَّة لا تحتمل الكذب.

- عدد صيغ(الصِّدق) واشتقاقاته في القرآن الكريم: (٤٨) ثمان وأربعون صيغة.

- معاني (الصِّدق) في القرآن الكريم هي: (مطابقة الكلام للواقع مطابقة تامَّة، الوفاء بالوعد، المبالغة بالصِّدق، المنزل الحسن، الفعل الفاضل).

- أقرب المفردات القرآنية لمعنى (الصِّدق)؛ كلمة: (الحقّ).

- طلب الدعاء بالصِّدق كل من: إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ومحمد ﷺ.

- ذكرت الآيات جزاء الصَّادقين في الدارين.

- جاء (الصِّدق) في القرآن على قسمين: الصِّدق في الأقوال والصِّدق في الأعمال.

- الموصوفون بالصِّدق في القرآن الكريم؛ هم: الله جل جلاله، والملائكة، والأنبياء عليهم السلام؛ وذكر منهم: إدريس، وإبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، وإسماعيل، ويوسف، وموسى، ومحمدًا عليهم الصلاة والسلام جميعـًا. والصالحون، وذكر منهم: مريم أم عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، والمهاجرين، وأخيراً عامة المؤمنين.

- أهم صفات الصَّادقين بحسب معطيات الآيات: (الإيمان، وطاعة الله ورسوله، والجهاد في سبيل الله، وحب التَّصدق، وأداء الفرائض، والوفاء بالعهد، والصبر، والتقوى).

- المعترفون بقيمة (الصِّدق) من أقوام الأنبياء عليهم السلام هم: (قوم نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وقوم هود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وقوم صالح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وقوم لوط عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وإخوة يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وقوم شعيب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وقوم موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وحواريو عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وقوم محمد ﷺ).

توصيات البحث:

موضوعات القرآن الكريم كثيرة ومتعددة، وبحاجة إلى جهود فردية وجماعية لإحصائها والكتابة فيها، وقد تم الإعلان في شبكة المعلومات العالمية عن عمل موسوعة في موضوعات القرآن الكريم بعنوان: موسوعة التفسير الموضوعي، لم تكتمل بعد، وقد شملت موضوعات القرآن الصريحة اللفظ فقط، وهي لا شك خطوة إيجابية وفريدة[١].

لذا يرى الباحث أن من أهم توصيات البحث-ومواصلة للجهد السابق- عمل موسوعة علمية أخرى لموضوعات القرآن الكريم الضمنية -غير الصريحة اللفظ- تستنبط من سياق الآيات والوحدة الموضوعية فيها، مثل الحضارة في القرآن، وصفات القائد الناجح، والإيجابيون في القرآن، .. وغيرها من موضوعات واسعة ودقيقة، وهذه الموضوعات يصعب حصرها لأنها مبهمة ومتجددة، لكن يمكن تحديد أهم الموضوعات البارزة فيها بحسب حاجة العصر ومتطلباته.

---

(١) ينظر موقع الموسوعة الرسمي: http://modoee.com.

فهرس المراجع

١. إحياء علوم الدين، أبي حامد محمد بن محمد الغزَّالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٦م).

٢. إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، الحسين بن محمد، الدامغاني، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهدل، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٨٠).

٣. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، (الكويت: وزارة الإعلام، ط١، ١٩٩٦م).

٤. تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، (تونس: دار سحنون، د. ط، د. ت).

٥. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٩٨٧م).

٦. تفسير القرآن، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٢م).

٧. التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، صلاح عبد الفتاح الخالدي، (الأردن: دار النفائس، ط٣، ٢٠١٢م).

٨. تهذيب مدارج السالكين-ابن قيم الجوزية، عبد المنعم صالح العزّي، (جدة: دار المطبوعات الحديثة، د. ط، د. ت).

٩. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٢م).

١٠. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، (القاهرة: دار الحديث، د. ط، ٢٠١٠م).

١١. جامع الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، (الرياض: دار

السلام، ط١، ١٩٩٩م).

١٢. حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، محمد الأمين العلوي الهرري، (بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ٢٠٠١م).

١٣. دليل الرسائل الجامعية في الجامعات السودانية في التفسير وعلوم القرآن للفترة (١٩٨٢-٢٠٠٢م)، ياسر بن إسماعيل راضي، مجلة الحكمة، إنجلترا، العدد الثلاثون، محرم ١٤٢٦هـ.

١٤. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبي الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي، تحقيق: السيد محمد السيد؛ السيد إبراهيم عمران، (القاهرة: دار الحديث، د. ط، ٢٠٠٥م).

١٥. زاد المسير في التفسير، أبي الفرج جمال الدين ابن الجوزي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٤م).

١٦. سنن ابن ماجه، أبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه، (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩م).

١٧. شرح العقيدة الطحاوية، علي بن علي بن أبي العز، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (دمشق: مكتبة دار البيان؛ الطائف: مكتبة المؤيد، ط١، ١٩٨١م).

١٨. صحيح مسلم، أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، (الرياض: دار السلام، ط١، ١٩٩٨م).

١٩. صحيح البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (الرياض: دار السلام، ط٢، ١٩٩٩م).

٢٠. صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٨م).

٢١. صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، (بيروت: المكتبة العصرية، د. ط،

٢٠٠٦م).

٢٢. فتح البيان في مقاصد القرآن، أبي الطيب صديق بن حسن القنوجي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ط، ٢٠٠٨م).

٢٣. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (دار الوفاء، د. ط، د. ت).

٢٤. الفروق اللغوية، أبي هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة، ط١، ١٩٩٧م)

٢٥. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، (دار القلم، د. ط، د. ت).

٢٦. قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، محمد صديق حسن خان القنوجي، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ٢٠١١م).

٢٧. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م).

٢٨. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي بن منظور، تحقيق: ياسر أبو شادي؛ مجدي السيد، (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د. ط، د. ت).

٢٩. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، تحقيق: هاني الحاج، (القاهرة: دار التوفيقية للتراث، د. ط، د. ت).

٣٠. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، (بيروت: دار القلم، د. ط، د. ت).

٣١. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط؛ عادل مرشد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٥م)

٣٢. المعجم الكبير، أبي القاسم سليمان الطبراني، تحقيق: حمدي

عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٩٨٣م).

٣٣. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، إخراج: إبراهيم مصطفى وجماعه، (مصر: دار الدعوة، د. ط، د. ت).

٣٤. معجم تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم، سميح عاطف الزين، (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ٢٠٠٧م).

٣٥. مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد الرازي، (بيروت: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٥م).

٣٦. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، (مكة المكرمة: مكتبة الباز، د. ط، د. ت).

٣٧. مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس، راجعه: أنس محمد الشامي، (القاهرة: دار الحديث، د. ط، ٢٠٠٨م).

٣٨. منَّة الحليم المنان في اقتران ألفاظ القرآن، أحمد بن علي العجمي؛ محمد أنور خليل، (طنطا: دار الصحابة للتراث، ط١، ٢٠٠٩م).

٣٩. موسوعة الأخلاق الإسلامية، إعداد: القسم العلمي بمؤسسة الدرر السَّنِيَّة، (الظهران، ط٢، ٢٠١٤م).

٤٠. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبي الحسن عمر البقاعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٤، ٢٠١١م).

٤١. الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، هارون بن موسى، تحقيق: حاتم صالح الضامن، (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، د. ط، ١٩٨٨م).

Abstract

This paper investigates the concept of truth through the many and varied verses which highlight it in the Holy Qur'an. The different aspects of TRUTH are also scrutinized: (1) the importance of truth, (2) kinds of truth, (3) attributes of truthful people, (4) those who are known as truthful from the followers of God's prophets. The research paper used the inductive method to analyze the verses of the Holy Quran, and the deductive analysis to uncover the topics of truth in the Holy Quran.

Results of the study:

- The number of verses which highlight truth is 155 verses.
- The topic of truth needs a study broader in scope.
- Recommendations of the study:
- An encyclopedia is needed to examine the explicit and implicit topics in the Holy Quran.

Key words:

Truth- Right – Lying- Morality - Qur'n-karim.

الفروق الفقهية بين العقيقة والأضحية
«جمعاً ودراسة»

د. أيمن محمد الذيابات
أستاذ الفقه وأصوله المساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة طيبة – المدينة النورة
Aymanthabat@yahoo.com

تاريخ التحكيم:٦/ ٨/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة:٢٩/ ١١/ ١٤٣٦

المستخلص:

جاء هذا البحث لبيان الفروق الفقهية بين العقيقة والأضحية، وخلص إلى أربع مسائل ظهر فيها صحة الفروق وهي: تفاضل الذكر على الأنثى في العقيقة بخلاف الأضحية، ومسألة التشريك حيث تختلف فيها العقيقة عن الأضحية، ووقت الأضحية ثابت بخلاف العقيقة، عدم الأخذ من الشعر والظفر لمن اراد أن يضحي دون من يعق. وأربع مسائل لم يظهر فيها صحة الفروق بينهما وهي: من حيث الحكم الشرعي، وكسر العظم، وبيع الجلد والرأس والسواقط والتصدق بثمن ذلك، وجنس ما يعق ويضحى به من الحيوان.

الكلمات المفتاحية:

الفروق الفقهية، العقيقة، الأضحية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وخيرته من خلقه، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم وتسليماً كثيراً.

أما بعد: فإن الأضحية والعقيقة شعيرتان من شعائر الإسلام، وبهذا العمل يتقرب إلى الله، فواجب على المسلم تعظيمهما كما قال تعالى: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾[1].

ومن سنة الرسول ﷺ الأضحية والعقيقة التي ينبغي للمسلم القيام بها، وإحياؤها بالعمل بها ونشرها، فالأضحية والعقيقة قيمتان تربويتان للأسرة والمجتمع، ففيهما معنى العطاء والبذل والتضحية، والتكافل الاجتماعي وغيرها من المعاني التربوية والأخلاقية.

وقد شاع في كتب الفقهاء، ذكرهم أن للعقيقة حكم الأضحية، من جميع الوجوه، ولعل هذا قد أورث لدى بعض طلاب العلم خلطاً في هذا الباب، حتى إن أحدهم ليُجري كل أحكام الأضحية على العقيقة في كل المسائل الفقهية، ولعل بعضهم يفعل عكس ذلك تماما. ولو نظرت في هذا الباب لوجدت أنهما يجتمعان في بعض المسائل، ويختلفان ويفترقان في بعضها. فالعناية بعلم الفروق الفقهية أهمية كبيرة في الشريعة الإسلامية، إذ به تتضح للفقيه طرق الأحكام، ويكون قياسه للفروع على الأصول متسق النظام ولا تلتبس عليه طرق الأحكام، ويكون حكمه مبنيا على

---

(١) سورة الحج الآية ٣٢.

أساس متين[١]، مما يسهل على طلبة العلم التفريق بين النظائر المتحدة صورة ومعنى، المختلفة حكماً وعلة مما يسهل في عملية الاجتهاد.

حاولت في هذا البحث جمع المسائل المتشابهة في الصورة والمختلفة في الحكم، وبيان العلة التي اقتضت التفريق بينهما فكما قال بعضهم: الفقه جمع وفرق. فاخترت بحثي بعون الله ليكون بعنوان: **الفروق الفقهية بين العقيقة والأضحية**.

(١) انظر: مقدمة محقق إيضاح الدلائل ١/ ٢٠.

التمهيد

الإطار النظري للبحث وتحديد مصطلحات البحث والألفاظ ذات الصلة

المطلب الأول

الإطار النظري للبحث

أولا: أهمية البحث ومبرراته:

تظهر أهمية الموضوع في الوقوف على أهمية علم الفروق ومكانته في الدراسات الشرعية، من خلال ما يأتي[1]:

١- الكشف عن الفروق بين المسائل المتشابهة في الصورة، مما يساعد على صحة القياس عند صحة الفرق، أو ضعفه في منعه.

٢- تبصير الفقيه بحقائق الأحكام، وإزالة الشبه عن المتفقه في النظائر المتشابهة.

٣- دراسة الفروق الفقهية تكسب الفقيه ملكة وذوقًا فقهيًّا يمكن معه الجمع بين المؤتلف في الحكم، والتفريق بين المختلف، والتمييز بين المسائل المتشابهة، وإدراك ما بينها من وجوه الاتفاق والافتراق.

٤- تأليف العلماء في هذا الفن قديما وحديثا مؤلفات مستقلة وتضَمّينهم إيّاه في كتب الفقه، فهذا دليل على أهميته.

ثانيا: مشكلة البحث: يمكن تلخيص مشكلة البحث بالأسئلة الآتية:

ما الفروق الفقهية بين العقيقة والأضحية؟

وأتوقع لهذا البحث بإذن الله أن يخرج بإجابة واضحة عن هذا السؤال.

---

(١) الفروق الفقيهة والأصولية للباحسين ص ٣٠-٣٢.

ثالثا: أسباب اختياره:

١. رغبة الباحث في الاستفادة من البحث وهذا العلم تعلماً وتعليماً وتصور مسائله بصورة صحيحة.

٢. جمع شتات المسائل الفقهية المتعلقة بالفروق الفقهية بين العقيقة والأضحية وضمها في بحث علمي، يسهل الرجوع والاطلاع عليه.

٢. حاجة الناس لمعرفة الأحكام الفروق المتعلقة بالعقيقة والأضحية، ووقوع بعض الناس في أخطاء في هذه العبادة والشعيرة العظيمة يلزم التنبيه عليها.

٣- ما كتبه العلماء في الفروق يقتصر في محيط المذهب الذي ينتسب إليه المؤلف فهذا البحث يسهم في إثراء الدراسات المقارنة استكمالاً لجهد من سبقني من الباحثين.

رابعا: الدراسات السابقة:

بعد البحث والاستقصاء لهذا الموضوع المقترح «الفروق الفقهية بين العقيقة والأضحية دراسة مقارنة» لم ينفرد أحد بدراسة هذا الموضوع دراسة مستقلة، بيد أن كل من بحث في هذا الموضوع أشار إشارة ضعيفة لذلك-حسب المصادر التي اطلعت عليها-فكل ما وجدته مسائل متفرقة في بطون الكتب، وقد كتب فيه بعض المتقدمين كتبا مستقلة، ولازال العلم ثريا حافلا بالمسائل والفروق التي تحتاج لجمع وتحرير. ومن هذه الدراسات:

أولا: من الكتب المتقدمة والمحققة في الفروق الفقهية:

١- الفروق، لمحمد بن صالح الكرابيسي ت:٣٢٢هـ. رتبه مؤلفه على أبواب الفقه، وأورد تحت كل باب جملة من المسائل المتشابهة، وذكر الفرق بين كل مسألتين، وقد حقق الكتاب في رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى.

٢- الأشباه والنظائر، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت:٩١١هـ،

ويبحث الكتاب في القواعد الفقهية فيما يختص القسم السادس منه بالفروق الفقهية، وهو مطبوع ومتداول.

٣- الفروق، لعبد الله بن يوسف الجويني ت:٢٣٨هـ، وهو من أحسن ما صنف في الفروق وقد حقق الكتاب في رسالتي ماجستير ودكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤- الفروق، لمسلم بن علي بن عبد الله الدمشقي توفي في القرن الخامس الهجري قال فيه مؤلفه: «أوردت فيه ما أشكل أمره وخفي حكمه». وقد بلغت فروقه ١٢٨ فرقـًا، وحقق الكتاب محمد أبو الأجفان، وحمزة أبو فارس، وطبع بدار الغرب الإسلامي.

٥- الفروق، لأسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري الكرابيسي ت:٥٧٠هـ، رتبه مؤلفه على أبواب الفقه، وقد احتوى على ٧٧٩ فرقـًا، طبع بتحقيق الدكتور محمد طموم، وطبعته وزارة الشؤون الإسلامية بالكويت في جزأين.

٦- الأشباه والنظائر، لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم ت:٩٧٠هـ، وقد خصص المؤلف جزءاً منه في الفروق الفقهية. وهو مطبوع ومتداول.

٧- أنوار البروق في أنواء الفروق، لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي ت:٦٨٤هـ وهو المشهور باسم الفروق للقرافي، وقد ذكر مؤلفه أنه احتوى على ٥٤٨ قاعدة، وقد أوضح كل قاعدة بما يناسبها من الفروع، وبين فيه مؤلفه الفروق بين كثير من المسائل الفرعية.

٨- إيضاح الدلائل في الفرق بين المسائل، لعبد الرحيم بن عبد الله محمد الزريراني ت:٧٤١هـ، وقد رتبه مؤلفه على أبواب الفقه، وهو تهذيب لفروق السامري، وقد أضاف إليه مؤلفه فصولاً أخرى، والكتاب حقق في رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، ونشرته الجامعة في جزأين.

٩- عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي ت:٩١٤هـ، وقد رتبه مؤلفه على أبواب الفقه، واشتمل على ١١٥٥فرقًا، ويورد المؤلف الفرق ويعزوه إلى قائله غالبًا كما يذكر أحيانًا بعض القواعد الفقهية، وما يندرج تحتها من مسائل فرعية، وقد نشرته محققًا دار الغرب الإسلامي.

ثانيا: الرسائل والمشاريع العلمية في الفروق:

١. عنوان الرسالة: النكت والفروق لمسائل المدونة: من أول كتاب الحمالة إلى آخر كتاب الديات/ معد الرسالة: أبو محمد عبدالحق بن محمد بن هارون الصقلي؛ دراسة وتحقيق وإعداد سعيد بن أحمد بن سالم باسهيل الكندي؛ إشراف احمد عبدالعزيز عرابي، نوع الرسالة: (ماجستير) - جامعة أم القرى، ١٤٢٢ هـ.

٢. عنوان الرسالة: النكت والفروق لمسائل المدونة: قسم العبادات/ معد الرسالة: أبو محمد عبدالحق بن محمد هارون الصقلي؛ تحقيق ودراسة احمد بن إبراهيم بن عبدالله الحبيب؛ إشراف محمد العروسي عبدالقادر. نوع الرسالة: (دكتوراه) - جامعة أم القرى، ١٤١٦ هـ.

٣. عنوان الرسالة: الفروق الفقهية بين المسائل الفرعية في العبادات من كتاب الأم: جمعا ودراسة/ معد الرسالة: محمد بن سند الشاماني؛ إشراف محمد بن عبدالله الزاحم، نوع الرسالة: رسالة (دكتوراه) - الجامعة الإسلامية، ١٤٣٠ هـ.

٤. عنوان الرسالة: الفروق الفقهية عند متأخري الحنابلة في كتاب الجنايات: جمعا ودراسة/ معد الرسالة: ناصر بن محمد بن ناصر شملان؛ إشراف عبدالعليم بن محمد محمدين نوع الرسالة: (الماجستير) - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٢هـ.

٥. عنوان الرسالة: الفروق الفقهية بين المسائل الفرعية في كتاب الأم للإمام

الشافعي: من أول كتاب البيوع إلى نهاية الكتاب: جمعا ودراسة/ معد الرسالة: إعداد ثامر بن عموش جارد المطيري؛ إشراف حمد بن حماد الحماد. نوع الرسالة: رسالة (دكتوراه) – الجامعة الإسلامية، ١٤٣٢ هـ.

ثالثا: الأبحاث الفقهية في العقيقة والاضحية.

١- بحث بعنوان العقيقة في الفقه الإسلامي، مريم إبراهيم هندي، نشر هذا البحث في العدد (٢٨) من مجلة كلية دار العلوم – جامعة القاهرة سنة ٢٠٠١م.

٢- المُفَصَّل في أحكام العقيقة، حسام الدين بن موسى عفانه، الطبعة الأولى القدس/ فلسطين، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣ م.

٣- المُفَصَّل في أحكام الأضحية، حسام الدين بن موسى عفانه، يقع الكتاب في ١٩٢ صفحة لجنة إحياء التراث، صدرت الطبعة الأولى في القدس ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩، وصدرت الطبعة الثانية في بيروت ونشرتها مكتبة دنديس/ الخليل/ عمان سنة ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠.

خامسا: الإضافة العلمية:

١. استنباط الفروق الفقهية المتعلقة بالعقيقة والأضحية، واستخراجها من كلام العلماء بعدة طرق بحسب السياق ودلالاته، وهذا كثير يحتاج لجمع وتحرير وتوثيق.

٢- العناية بالفروق الفقهية المتعلقة بالعقيقة والأضحية، وذكر الخلاف فيها على مستوى المذاهب الأربعة وترجيح الراجح، وهذا لم يعتن به أحد من قبل. وأسأل الله أن يسدد الخطا، ويقوم الزلل، والله من وراء القصد.

سادسا: حدود البحث:

سوف يكون هذا البحث مقتصرا على الفروق المتعلقة بالعقيقة والأضحية.

سابعا: منهجية البحث:

سوف يكون منهج البحث المتبع بمشيئة الله على نحو مجمل استقرائياً استنتاجياً تحليلياً.

ثامنا: هيكلية البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يكون على النحو الآتي:

المقدمة: وقد ضمنتها الافتتاحية.

التمهيد: وفيه الإطار النظري للبحث وتحديد مصطلحات البحث والألفاظ ذات الصلة.

المبحث الأول: الفرق في جعل الأنثى على النصف من الذكر في العقيقة بخلاف الأضحية.

المبحث الثاني: الفرق بين العقيقة والأضحية من حيث الحكم الشرعي.

المبحث الثالث: العقيقة لا يقبل فيها التشريك بينما الأضحية يقبل فيها التشريك.

المبحث الرابع: الفرق في بيان جنس ما يعق ويضحى به من الحيوان.

المبحث الخامس: الفرق في بيان وقت العقيقة والأضحية.

المبحث السادس: الفرق بين العقيقة والأضحية في أخذ الشَّعر أو الظُّفُر لمن أراد أن يضحي أو يعق.

المبحث السابع: الفرق بين العقيقة والأضحية يكره كسر عظام العقيقة بخلاف الأضحية.

المبحث الثامن: الفرق بين العقيقة والأضحية في بيع جلدها وسواقطها.

وأما **الخاتمة** فقد اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.

المطلب الثاني
تحديد مصطلحات البحث والألفاظ ذات الصلة

أولا: تعريف الفروق لغة واصطلاحا:

ينظر العلماء إلى تعريف هذا العلم من زاويتين اثنتين هما:

الأولى: أنه مركب مركبا وصيفيا يتألف من كلمتين هما: الفروق، والفقهية.

كلمة «الفروق الفقهية» مؤلفة من كلمتين: «الفروق» موصوف، «الفقهية»، صفة، فلا بُد من التعريف بكل واحدة منهما، ثم تعريفهما بعد أن أصبحت الكلمتان علمـًا مستقلا على الفن المعروف.

أولا: تعريف الفروق لغة: الفروق جمع فرق، ومعناه: التمييز والفصل بين الأشياء[١]، قال ابن فارس: الفاء والراء والقاف أصل صحيح يدل على تمييز وتزييل بين شيئين[٢].

فالفرق لغة: يدل على تمييز وإزالة وفصل بين شيئين ومنه يقال: فَرَّق بين القوم: أَحدث بينهم فُرقة، وفَرَّق بين المتشابهين: مَيَّز بعضهما من بعض. ويقال: فَرّق القاضي بين الزوجين: حكم بالفرقة بينهما. وفي التنزيل العزيز قال تعالى: ﴿فَٱفۡرُقۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾[٣]. ومنه يقال: المَفرِق من الرأس: حيث يُفرق الشَّعر، والمفرق من الطريق: الموضع الذي يتشعب منه طريق آخر. ومنه: الفاروق (لقب عمر بن الخطاب): أي يفرق الحق من الباطل[٤].

ثانيا: تعريف الفروق اصطلاحـًا: عرف الأصوليون الفرق بتعريفات كثيرة

---

(١) القاموس المحيط ص ١١٨٣.

(٢) مقاييس اللغة ٤/ ٤٩٣ مادة «فرق».

(٣) سورة المائدة الآية ٢٥.

(٤) مقاييس اللغة لابن فارس ٤/ ٤٩٣، والمعجم الوسيط ٢/ ٦٨٥.

متباينة[١]، ولعل أقرب تلك التعريفات إلى مراد الفقهاء بالفروق هو تعريف الفرق بأنه:

«معرفة الأمور الفارقة بين مسألتين متشابهتين بحيث لا يُسوَّى بينهما في الحكم»[٢].

ثالثا: الفقه لغة: «الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به، تقول فقهت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه، يقولون لا يفقه ولا ينقه، ثم اختص بذلك علم الشريعة فقيل لكل عالم بالحلال والحرام فقيه، وأفقهتك الشيء إذا بينته لك»[٣].

رابعا: تعريف الفقه اصطلاحًا: عرّف الفقه في الاصطلاح بعبارات متنوعة لعل أفضلها: معرفة الأحكام الشرعية، العملية، المكتسبة من أدلتها التفصيلية[٤].

الثانية: أنه علم مستقل له أبحاث قائمة بذاتها.

عرّف علم الفروق الفقيهة بتعريفات متقاربة ومتباينة، ومن أشهرها: أنه: الفن «الذي يذكر فيه الفرق بين النظائر المتحدة تصويراً ومعنى، المختلفة حكمًا وعلة»[٥].

فالفروق الفقهية «مصطلح علمي يُطلق على التفريق بين المسائل

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٢٠. هو إبداء معنى مناسب للحكم يوجد في الأصل، يصلح أن يكون علة مستقلة، أو جزء علة، سواء كان مناسبًا، أو شبهًا إن كانت العلة شبهية، ويعدم في الفرع، أو يوجد في الفرع، ويعدم في الأصل، إرشاد الفحول ص ٣٤٠.

(٢) انظر القواعد الفقهية للندوي ص٨٠.

(٣) مقاييس اللغة ٤/ ٤٤٢.

(٤) انظر: التعريفات للجرجاني ص ٢٦٨؛ معجم لغة الفقهاء ص ٣١٧؛ أنيس الفقهاء، ص١١٦

(٥) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٧.

والمصطلحات الفقهية المتشابهة، أي المسائل والألفاظ التي يوجد بينها تشابه في الظاهر مع اختلاف في الحكم والعلة، فإظهار تلك الأوجه التي اختلفت بسببها تلك المسائل المتشابهة، هو موضوع (الفروق الفقهية)[١].

فيكون من وظيفة هذا الفن: بيان تلك العلل التي توضح افتراق ما افترق من المسائل المتشابهة في الحكم، واجتماع ما اجتمع منها فيه، «فيتضح بذلك للفقيه طرق الأحكام، ويكون قياسه للفروع على الأصول متّسق النظام»، كما قاله ابن سنينة السامَرّي الحنبلي في كتابه «الفروق»[٢].

ثانيا: تعريف الأضحية والعقيقة لغةً واصطلاحـًا:

أولا: تعريف الأضحية لغةً: الأضحية في لغة العرب فيها أربع لغات كما نقل الجوهري عن الأصمعي قوله:

«فيها أربع لغات: أضحية وإضحية، والجمع: أضاحي؛ وضحية، والجمع: ضحايا؛ وأضحاة، وجمعها: أضحى. قال الفراء: الأضحى مؤنثة، وقد تذكر... وإنما سميت بذلك؛ لأن الذبيحة في ذلك اليوم لا تكون، إلا في وقت إشراق الشمس. ويقال: ليلة إضحيانة، وضحياء، أي مضيئة لا غيم فيها»[٣].

ثانيا: تعريف الأضحية عند الفقهاء: عرَّف الفقهاء الأضحية بعدة تعريفات منها:

١. جاء في الدر المختار قوله الأضحية: «هي ذبح حيوان مخصوص بنية

---

(١) انظر القواعد والضوابط لشبير ص ٣٤؛ وعلم القواعد الشرعية للخادمي ص٣١٣.

(٢) نقلا عن القواعد الفقهية للندوي ص ٨١.

(٣) معجم مقاييس اللغة، ٣/ ٣٩٢.مادة ضحى. والصحاح للجوهري مادة ضحا ٦/ ٢٤٠٧، ولسان العرب ٨/ ٢٩ – ٣٠ مادة ضحا.

القربة في وقت مخصوص»[١].

٢. وذكر في أنيس الفقهاء تعريف الأضحية: «هي اسم لحيوان مخصوص، بسن مخصوص يذبح بنية القربة في يوم مخصوص، عند وجود شرائطها وسببها»[٢].

٣. وعرف الشافعية الأضحية بقولهم: «ما يذبح من النعم تقربا إلى الله تعالى من يوم العيد إلى آخر أيام التشريق»[٣].

فالأضحية: ما يذبح من بهيمة الأنعام أيام الأضحى بسبب العيد؛ تقربـًا إلى الله عز وجل.

ثالثا:تعريف العقيقة لغة: ورد في لسان العرب قوله: «العَقِيقةُ الشعر الذي يولد به الطفل لأَنه يشق الجلد، قال امرؤ القيس:

يا هند لا تنكحي بوهةً... عليه عقيقته أحسَبَا»[٤].

وعق عن ابنه يعق ويعق: حلق عقيقته، أو ذبح عنه شاة، واسم تلك الشاة: العقيقة[٥].

قال الجوهري: «صوف الجذع، وشعر كل مولود من الناس والبهائم الذي يولد عليه عقيقة... ومنه سميت الشاة التي تذبح عن المولود يوم أسبوعه عقيقة»[٦].

والعقيقة: «الذبيحة التي تذبح عن المولود يوم سابعه، وأصل العَقِّ، الشَقُّ: فقيل: سميت هذه الشاة عقيقة؛ لأنها يشق حلقها: وقيل: سميت باسم الشعر الذي

---

(١) الدر المختار شرح تنوير الأبصار ٦/ ٣١٢.

(٢) أنيس الفقهاء ص٢٧٩.

(٣) أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ١/ ٥٣٤. مغني المحتاج ٦/ ١٢٢، الإقناع ٢/ ٢٧٧.

(٤) لسان العرب ٩/ ٣٢٥.

(٥) المحكم والمحيط الأعظم، ١/ ٥٥.

(٦) الصحاح ٤/ ١٥٢٧.

على رأس الغلام، وهو أنسب من الأول»[١].

رابعا: تعريف العقيقة اصطلاحًا: عرف الفقهاء العقيقة بعدة تعريفات منها:

- قال الإمام البغوي: العقيقة هي: «اسم لما يذبح عن المولود»[٢].

ـ وقال الحافظ العراقي: العقيقة هي: «الذبيحة التي تذبح عن المولود»[٣].

ـ وذكر ابن عرفة المالكي تعريف العقيقة بقوله: «ما تقرب بذكاته من جذع ضأن أو ثني سائر الأنعام سليمًا من عيب مشروطًا بكونه في نهار سابع ولادة آدمي حي»[٤].

ويمكن القول بأن العقيقة: هي الذبيحة الخالية من العيوب، تذبح عن المولود يوم سابعه شكراً لله سبحانه وتعالى على نعمة المولد.

---

(١) المطلع على ألفاظ المقنع، ٢٤٥.

(٢) التهذيب ٨/ ٤٧ وانظر فتح الباري ١٢/ ٣، المهذب مع المجموع ٨/ ٤٢٦، طرح التثريب ٥/ ٢٠٥.

(٣) طرح التثريب ٥/ ٢٠٥.

(٤) التاج والإكليل ٤/ ٣٨٩.

المبحث الأول

الفرق في جعل الأنثى على النصف من الذكر في العقيقة بخلاف الأضحية

المطلب الأول: يتفاضل الذكر على الأنثى في العقيقة:

الفرق: ذهب جمهور العلماء[١] إلى أن الأنثى على النصف من الذكر في العقيقة وهذا مروي عن ابن عباس وعائشة رضي عنهما، وإسحاق وأبي ثور[٢].

الفرق بينهما: يذبح عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الجارية شاة، وهذا يقتضي الفرق في ذلك بين الذكر والأنثى[٣].

دراسة الفرق: وقد علل العلامة ابن القيم هذا التفاضل بين الذكر والأنثى بقوله: «وهذه قاعدة الشريعة؛ فإن الله سبحانه فاضل بين الذكر والأنثى، وجعل الأنثى على النصف من الذكر في المواريث، والديات، والشهادات، والعتق والعقيقة، كما رواه الترمذي وصححه، من حديث أبي أمامة، عن النبي ﷺ قال: «أيما امرئ مسلم أعتق مسلما، كان فكاكه من النار، يجزئ كل عضو منه عضوا منه، وأيما أمرئ مسلم أعتق امرأتين مسلمتين، كانتا فكاكه من النار يجزئ كل عضو منهما عضوا منه»[٤]... فجرت المفاضلة في العقيقة هذا المجرى، لو لم يكن فيها سنة، كيف والسنن الثابتة صريحة بالتفضيل»[٥].

---

(١) فتح الباري ٩/ ٥٠٦، البيان ٤/ ٤٦٥، المغني ١٣/ ٣٩٥.

(٢) المغني ١٣/ ٣٩٥.

(٣) بداية المجتهد ٣/ ١٥.

(٤) سنن الترمذي، كتاب النذور والإيمان، باب ما جاء في فضل من أعتق ٤/ ١٠٠ برقم ١٥٤٧، وقال عنه: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه». وصحح إسناده أيضا الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في الفتح ٥/ ١٧٥.

(٥) تحفة المودود ٦٨.

وفي موضع آخر قال: «وأما العقيقة فأمر التفضيل فيها تابع لشرف الذكر، وما ميزه الله به على الأنثى، ولما كانت النعمة به على الوالد أتم، والسرور والفرحة به أكمل؛ كان الشكران عليه أكثر؛ فإنه كلما كثرت النعمة كان شكرها أكثر، والله أعلم»(١).

وذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سياق أوجه أحاديث ذبح الشاتين عن الغلام حيث قال:

«السابع: أن الله سبحانه فضل الذكر على الأنثى، كما قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾(٢)، ومقتضى هذا التفاضل ترجيحه عليها في الأحكام، وقد جاءت الشريعة بهذا التفضيل في جعل الذكر كالأنثيين في الشهادة، والميراث، والدية، فكذلك ألحقت العقيقة بهذه الأحكام.

الثامن: أن العقيقة تشبه العتق عن المولود، فإنه رهين بعقيقته، فالعقيقة تفكه وتعتقه، وكان الأولى أن يعق عن الذكر بشاتين، وعن الأنثى بشاة، كما أن عتق الأنثيين يقوم مقام عتق الذكر»(٣).

جاء في الذخيرة قوله: «عن الغلام شاتان متكافئتان، وعن الجارية شاة؛ ولأن النعمة في الغلام أتم فيكون الشكر أعلى»(٤).

وقال الحافظ ابن حجر بعد أن ذكر طائفة من الأحاديث في تفاضل الذكر والأنثى في العقيقة-وسوف يأتي ذكرها: «وهذه الأحاديث حجة للجمهور في التفرقة بين الغلام والجارية، وذكر الحليمي أن الحكمة في كون الأنثى على النصف من الذكر، أن المقصود استبقاء النفس، فأشبهت الدية، وقواه ابن القيم بالحديث الوارد

---

(١) إعلام الموقعين ٢/ ١١٥.

(٢) سورة آل عمران الآية ٣٦.

(٣) زاد المعاد ٢/ ٣٠٢.

(٤) الذخيرة ٤/ ١٦٣.

في أن من أعتق ذكرا، أعتق كل عضو منه، ومن أعتق جاريتين كذلك إلى غير ذلك مما ورد ويحتمل أن يكون في ذلك الوقت ما تيسر العدد»[١].

ويمكن حصر الفروق المذكورة بما يأتي:

أولا: إن الله سبحانه فاضل بين الذكر والأنثى، وجعل الأنثى على النصف من الذكر في المواريث، والديات، والشهادات، والعتق والعقيقة فأمر التفضيل فيها تابع لشرف الذكر.

ثانيا: لما كانت النعمة به على الوالد أتم، والسرور والفرحة به أكمل؛ كان الشكران عليه أكثر؛ فإنه كلما كثرت النعمة كان شكرها أكثر، والله أعلم.

وقد اختلف الفقهاء في مسألة التفاضل بين الذكر والأنثى في العقيقة على قولين:

القول الأول: يذبح عن الغلام شاتان وعن الأنثى شاة واحدة، وبه قال الشافعية[٢]، والحنابلة[٣]، وبعض المالكية[٤]، وهو قول الجمهور[٥]، وروي ذلك عن ابن عباس، وعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وإسحاق، وأبو ثور[٦].

أدلة القول الأول: احتجوا بما يلي:

أولا: حديث أمُّ كرز الكعبية الخزاعية[٧] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها سألت رسول الله ﷺ

---

(١) فتح الباري ٩/ ٥٩٢.

(٢) الحاوي الكبير ١٥/ ٢٨٨. المجموع شرح المهذب ٨/ ٤٢٩.

(٣) المغنى ٨/ ٦٦٠، الانصاف ٤/ ١١٠.

(٤) مواهب الجليل ٣/ ٢٥٥. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٣/ ١٥.

(٥) فتح البارى ج٩/ ٥٠٦.

(٦) المغني ٩/ ٤٦٠.

(٧) أمُّ كرز الكعبية الخزاعية المكية، لها صحبة روت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعنها =

عن العقيقة، فقال: «عن الغلام شاتان، وعن الأنثى واحدة، ولا يضركم ذكرانـًا كن أو إناثـًا»(١).

ثانيا: وعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: أمرنا رسول الله ﷺ «أن نعق عن الجارية شاة وعن الغلام شاتين»(٢).

ثالثا: وحديث أسماء بنت يزيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ قال: «العقيقة عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة»(٣).

رابعا: وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وفيه: «من أحب منكم أن ينسك عن ولده فليفعل؛ عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة»(٤).

خامسا: عن أبى هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن اليهود تعق عن الغلام، ولا تعق

=

عطاء، وطاوس ومجاهد، وسباع بن ثابت، وعروة بن الزبير وغيرهم.١٢/ ٤٧٧.

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الأضاحي، باب الأذان في أذن المولود ٤/ ٨٣ برقم ١٥١٦. وقال: حديث حسن صحيح.ونقل تصحيحه له الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩/ ٥٠٦. وسنن أبى داود ج٣ ص٢٥٧ كتاب الأضاحي باب في العقيقة حديث رقم (٢٨٣٤) =به نحوه بدون: «لا يضركم ذكرانـًا كن أم إناثـًا»، وحديث رقم (٢٨٣٥) ج٣ ص ٢٥٧ – ٢٥٨ به، ج٣ ص٢٥٨ حديث رقم (٢٨٣٦) نفس الكتاب والباب به زيادة «مثلان» بعد «شاتان»، بدون «لا يضركم ذكرانـًا كن أو إناثـًا».

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الأضاحي باب ما جاء في العقيقة٤/ ١٨، ٨٢ حديث رقم ١٥١٣، قال الترمذي: «وحديث عائشة صحيح، ونقل تصحيحه له الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٩/ ٥٠٦.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه كتاب الأضاحي باب ما جاء في العقيقة، (٤/ ٩٦) ح ١٥١٣ وقال: حديث عائشة حديث حسن صحيح.

(٤) مسند أحمد ط الرسالة (١١/ ٣٢٠) ٦٧١٣ وانظر المستدرك ٤/ ٢٣٨ وقال الحاكم: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي، صحيح سنن النسائي ٣/ ٨٨٤.

عن الجارية، فعقوا عن الغلام شاتين، وعن الجارية شاة»[١].

وجه الدلالة من الأحاديث ظاهرها التفاضل بين الذكر والأنثى في العقيقة.

القول الثاني: يذبح عن الغلام شاة واحدة وكذلك يذبح عن الأنثى شاة واحدة وهو قول المالكية[٢]، وهو مروي عن ابن عمر[٣]، وعروة بن الزبير[٤]، وأسماء بنت أبي بكر[٥] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

أدلة القول الثاني: احتجوا بما يلي:

أولا: بما رواه ابن عباس أن رسول الله ﷺ «عقّ عن الحسن والحسين كبشاً كبشاً»[٦].

ثانيا: وحديث عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «عقّ رسول الله ﷺ عن الحسن شاة، وقال يا فاطمة احلقي رأسه وتصدقي بزنة شعره فضة، فوزناه فكان وزنه درهماً أو بعض

---

(١) أخرجه البيهقي (٩/ ٣٠٢) باب باب مَا يُعَقُّ عَنِ الْغُلاَمِ وَمَا يُعَقُّ عَنِ الْجَارِيَةِ ح ١٩٠٦٥، . وضعفه الشيخ الألباني، ينظر ضعيف الجامع الصغير وزيادته ص: ٢٦١

(٢) الموطأ ٢/ ٤٠٠، بداية المجتهد١/ ٤٦٣. شرح الخرشي ٣/ ٤٧.

(٣) المغنى ٨/ ٦٦٠.

(٤) الموطأ ٢/ ٤٠٠.

(٥) شرح السنة للبغوي ١١/ ٢٦٥.

(٦) رواه أبو داود ج٣ ص٢٦١ -، ٢٦٢، كتاب الأضاحي (٢١) باب في العقيقة، حديث رقم (٢٨٤١) به وسكت عنه. وقَالَ عبد الْحق: هَذَا حَدِيث صَحِيح، ينظر البدر المنير (٩/ ٣٤٠) والنسائي ج٧ ص١٦٥ – ١٦٦، كتاب العقيقة باب كم يعقّ عن الجارية بلفظ «عق رسول الله (عن الحسن والحسين بكبشين كبشين. وقال السندي في حاشيته على النسائي ج٧ ص١٦٦ «بكبشين كبشين» أي عن كل واحد بكبشين، وكذلك كرر ويحتمل أن التكرير للتأكيد، والكبشان عن الاثنين على أن كل واحد عق عنه بكبش».

درهم»[١].

ثالثا: وعن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا «أنه لم يكن يسأله أحد من ولده عقيقة إلا أعطاه إياها وكان يعق عن أولاده شاة شاة عن الذكر والأنثى»[٢].

رابعا: وعن هشام بن عروة أن أباه عروة بن الزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا «كان يعق عن بنيه الذكور والإناث شاة شاة»[٣].

خامسا: وعن أسماء بنت أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أنها كانت تعق عن بنيها وبني بنيها شاة شاة الذكر والأنثى»[٤].

المناقشة والرأي المختار:

بعد النظر في أدلة الفريقين يظهر قوة ما ذهب إليه الجمهور فالسنة أن يعق عن الذكر بشاتين وعن الأنثى بشاة واحدة.

وممن رجح رأي الجمهور وضعف رأي المالكية: ابن حجر، وابن قيم الجوزية، وذلك للأسباب الآتية:

١. إن حديث ابن عباس ورد برواية أخرى وفيها أن الرسول ﷺ: «عق عن الحسن والحسين بكبشين كبشين» قال الشيخ الألباني عن الرواية الأولى لحديث

---

(١) أخرجه الترمذى (١٥١٩) في الأضاحي، باب ما جاء في العقيقة بشاة من حديث محمد بن إسحاق، عن عبد الله ابن أبي بكر، عن محمد بن على بن الحسين، عن على بن أبى طالب، ومحمد بن علىّ لم يدرك على بن أبى طالب فهو منقطع».

(٢) الموطأ - رواية يحيى الليثي (٢/ ٥٠١) ح ١٠٦٩ وقال الصنعاني: موقوف صحيح، ينظر التحبير لإيضاح معاني التيسير (٧/ ٦٦٠).

(٣) الموطأ - رواية يحيى الليثي (٢/ ٥٠١) ح ١٠٦٩ وقال الصنعاني: مقطوع صحيح، ينظر التحبير لإيضاح معاني التيسير (٧/ ٦٦٠).

(٤) لم أقف عليه الا عند البغوي في شرح السنة(١١/ ٢٦٥).

ابن عباس: «صحيح لكن في رواية النسائي كبشين كبشين، وهو الأصح»[١].

إن الروايات التي ذكرت شاتين عن الغلام تضمنت زيادة على الأخرى وزيادة الثقة مقبولة لا سيما إذا جاءت من طرق مختلفة المخارج كما هو الشأن هنا[٢].

٣. إن الأحاديث التي ذكرت شاتين عن الغلام من قول النبي ﷺ «والتي ذكرت شاة عن الغلام من فعله، وإذا تعارض القول والفعل، فالقول مقدم على الفعل؛ لأن القول عام وفعله يحتمل الاختصاص به»[٣].

٤. إن قصة الذبح عن الحسن والحسين كانت عام أحد والعام الذي بعده، والذي ثبت عن أم كرز أنها سألت الرسول ﷺ عام الحديبية-أي سنة ست للهجرة- ، فقد روى ابن حزم بسنده عن أم كرز قالت: «أتيت رسول الله ﷺ، بالحديبية أسأله عن لحوم الهدي فسمعته يقول: على الغلام شاتان وعلى الجارية شاة، لا يضركم ذكرانـًا كانت أم إناثـًا»، فيؤخذ من هذا أن حديث أم كرز متأخر عن قصة العقيقة عن الحسن والحسين، فيكون الحكم للقول المتأخر لا للفعل المتقدم[٤].

٥. قال ابن حجر بعد أن ذكر أدلة الجمهور: «وهذه الأحاديث حجة للجمهور في التفرقة بين الغلام والجارية، وعن مالك هما سواء فيعقّ عن كل واحد منهما شاة واحتج بما جاء أن النبي ﷺ: «عق عن الحسن والحسين كبشـًا كبشـًا» أخرجه أبو داود ولا حجة له فيه فقد أخرجه أبو الشيخ من وجه آخر عن عكرمة عن ابن عباس بلفظ «كبشين كبشين» وأخرج أيضـًا من طريق عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده مثله، وعلى تقدير ثبوت رواية أبي داود، فليس في الحديث ما يرد به

---

(١) صحيح سنن أبي داود ٢/ ٥٤٧.

(٢) زاد المعاد ٢/ ٣٣٠، إرواء الغليل ٤/ ٣٨٤.

(٣) زاد المعاد ٢/ ٣٣٠.

(٤) زاد المعاد ٢/ ٣٣١.

الأحاديث المتواترة في التنصيص على التثنية للغلام؛ بل غايته أنه يدل على جواز الاقتصار وهو كذلك، فإن العدد ليس شرطًا بل مستحب»[١].

وقال الإمام الغزالي بعد أن ذكر دليل الإمام مالك هذا: «وهذا رخصة في الاقتصار على واحدة[٢].

قال الإمام النووي: «السنة أن يعق عن الغلام شاتان، وعن الجارية شاة، فإن عقّ عن الغلام شاة حصّل أصل السنة»[٣].

ويمكنني القول إن الفرق واضح ووجيه في هذه المسألة، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: الذكر والأنثى في الأضحية سواء:

اتفق العلماء على أن الذكر والأنثى في الأضحية سواء في الشاة[٤].

الادلة على ذلك ما يلي:

أولا: عن عُمارة بن عبد الله قال: «سمعت عطاء بن يسار يقول: سألت أبا أيوب: «كيف كانت الضحايا على عهد رسول الله ﷺ؟ فقال: كان الرجل يضحي بالشاة عنه وعن أهل بيته، فيأكلون ويطعمون حتى تباهى الناس فصارت كما ترى»[٥].

ثانيا: عن عبد الله بن هشام قال: «كان رسول الله ﷺ يضحي بالشاة الواحدة

---

(١) فتح البارى ٩/ ٤٨٧.

(٢) إحياء علوم الدين ٢/ ٦٢.

(٣) المجموع ٨/ ٤٢٩، المغني ٩/ ٤٦٠.

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم ٥/ ١٠٦، معالم السنن ٢/ ١٩٧، المغني ٩/ ٤٣٨، المجموع ٨/ ٣٨٤. بدائع الصنائع ٤/ ٢٠٧، المغني ٩/ ٤٣٨، معالم السنن ٢/ ١٩٧.

(٥) سنن الترمذي مع شرحه التحفة ٥/ ٧٥ – ٧٦، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. سنن ابن ماجة ٢/ ١٠٥١، الاستذكار ١٥/ ١٨٠، المجموع ٨/ ٣٨٤، قال الإمام النووي: هذا حديث صحيح. سنن ابن ماجة ٢/ ٢٠٣.

عن جميع أهله»[١].

ثالثا: عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أن رسول الله أمر بكبش أقرن، يطأ في سواد، ويبرك في سواد، وينظر في سواد، فأُتِيَ به ليضحي به فقال لها: يا عائشة هلمي المدية.

ثم قال: اشحذيها بحجر ففعلت، ثم أخذها وأخذ الكبش فأضجعه ثم ذبحه ثم قال: باسم الله اللهم تقبل من محمد وآل محمد، ومن أمة محمد ثم ضحى به»[٢].

قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «واستدل بهذا من جوَّز تضحية الرجل عنه، وعن أهل بيته، واشتراكهم معه في الثواب»[٣].

وقال الخطابي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفي قوله (تقبل من محمد وآل محمد ومن أمة محمد) دليل على أن الشاة الواحدة تجزئ عن الرجل وأهله وإن كثروا»[٤].

الخلاصة: وجه الدلالة من الأحاديث في ظاهرها عدم التفاضل بين الذكر والأنثى في الأضحية، وعليه يظهر صحة الفرق بين الأضحية والعقيقة وقوته في أن الذكر والأنثى في الأضحية سواء، والذكر في العقيقة يتفاضل على الأنثى.

المبحث الثاني

الفرق بين العقيقة والأضحية من حيث الحكم الشرعي

من الفروق الفقهية بين العقيقة والأضحية اختلاف العلماء في الحكم الشرعي، فهناك كلام طويل في هذه المسألة، فمن العلماء من جعل العقيقة واجبة،

---

(١) المستدرك ٤/ ٢٥٥. رواه الحاكم وقال: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الاضاحي، باب: باب اسْتِحْبَابِ الضَّحِيَّةِ وَذَبْحِهَا مُبَاشَرَةً بِلاَ تَوْكِيلٍ وَالتَّسْمِيَةِ وَالتَّكْبِيرِ، ٦/ ٧٨، (٥١٣٢).

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ٥/ ١٠٥ - ١٠٦.

(٤) معالم السنن ٢/ ١٩٧.

ومنهم من جعلها سنة، ومنهم من جعلها مباحة، وأما حكم الأضحية، فمنهم من جعلها واجبة، ومنهم من جعلها سنة، ويظهر هذا الفرق جليا واضحا عند السادة الأحناف في الحكم بين العقيقة والأضحية، ويتبين مما ذكر أن مبنى الفرق بين المسألتين هو الخلاف في الحكم الشرعي.

المطلب الأول: الحكم الشرعي للعقيقة:

اختلف الفقهاء في حكم العقيقة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: واجبة ونقل هذا عن الحسن البصري إلا أنه يرى وجوبها عن الذكر دون الأنثى وهو قول الليث بن سعد إلا أنه يرى أنها واجبة في سبعة الأيام الأولى من الولادة، والقول بالوجوب هي رواية عند الحنابلة[١].

أدلة القول الأول:

٢. عن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: (كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه ويحلق ويسمى)[٢].

٣. عن أم كرز قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة)[٣].

٤- عن سلمان بن عامر الضبي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دمًا وأميطوا عنه الأذى)[٤].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا يدل على الوجوب من وجهين: أحدهما قوله

---

(١) المجموع ٨/ ٤٤٧، المغني ٩/ ٤٥٩، الإنصاف ٤/ ١١٠، زاد المعاد ٢/ ٣٢٦، تحفة المودود ص ٤٣.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

مع الغلام عقيقة وهذا ليس إخباراً عن الواقع بل عن الواجب ثم أمرهم بأن يخرجوا عنه هذا الذي معه، فقال: أهريقوا عنه دماً»[١].

٤- حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «أمرنا رسول الله ﷺ» أن نعق عن الجارية شاة وعن الغلام شاتين»[٢].

وجه الدلالة من هذه الأحاديث أن ظاهر الأمر في هذه الأحاديث يفيد وجوب العقيقة.

القول الثاني: أنها مستحبة وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكية[٣]، والشافعية[٤]، والمشهور المعتمد في مذهب الحنابلة[٥]، وهو مروي عن ابن عباس، وابن عمر، وعائشة، وفاطمة بنت رسول الله، وبريدة الأسلمي، والقاسم بن محمد، وعروة بن الزبير، وعطاء، والزهري، وأبو الزناد، وإسحاق، وأبو ثور، وغيرهم كثير[٦].

أدلة هذا القول:

١. عن سلمان بن عامر الضبي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دماً وأميطوا عنه الأذى)[٧].

٢. عن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: (كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم

---

(١) تحفة المودود، ٤٦.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أسهل المدارك ٢/ ٤٢، بداية المجتهد ١/ ٢٧٥.

(٤) مغني المحتاج ٤/ ٢٩٣، المجموع ٨/ ٤٢٩.

(٥) كشاف القناع ٣/ ٢٤، تحفة المودود ص ٣٢.

(٦) المغني ٩/ ٤٥٩، المجموع ٨/ ٤٤٧. تحفة المودود ص ٣٢.

(٧) سبق تخريجه.

سابعه ويحلق ويسمى)[١].

٣. عن أم كرز قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة)[٢].

٤. وعن ابن عباس أن رسول الله ﷺ عق عن الحسن والحسين.

وجه الدلالة من هذه الأحاديث: هذه الأحاديث تدل على أن العقيقة مستحبة لأن الأمر فيها مصروف عن الوجوب إلى الندب فلو كانت واجبة لما علقه على رغبة الفاعل واختياره.

فقد جاء في الحديث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «سئل النبي ﷺ عن العقيقة فقال: (لا يحب الله العقوق) كأنه كره الاسم وقال: من ولد له ولد فأحب أن ينسك عنه فلينسك»[٣].

٥- لو كانت -العقيقة- واجبة لكان وجوبها معلوماً من الدين لأن ذلك مما تدعو الحاجة إليه، وتعم به البلوى، فكان رسول الله يبين وجوبها للأمة بياناً عاماً كافياً تقوم به الحجة، وينقطع معه العذر»[٤].

٦- العقيقة إراقة دم من غير جناية ولا نذر فلم تجب كالأضحية[٥].

٧- العقيقة ذبيحة لسرور حادث فلم تكن واجبة كالوليمة[٦].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الحديث أخرجه أبو دواد كتاب الأضاحي، باب العقيقة ٣/ ٢٦٣(٢٨٤٢).والنسائي كتاب العقيقة ٧/ ١٦٣، ١٦٢، (٤٢١٢).وصححه الحاكم في المستدرك ٣/ ٢٣٨.

(٤) تحفة المودود ص ٤٨.

(٥) المهذب ٨/ ٤٢٦، مع المجموع.

(٦) المغني ٩/ ٤٥٩.

القول الثالث: للحنفية وقد اختلفت الروايات في مذهبهم في حكم العقيقة والذي تحصَّل لي بعد البحث ثلاثة أقوال لهم هي[١]:

أ. أنها تطوع من شاء فعلها ومن شاء تركها، قاله الطحاوي في مختصره وابن عابدين في العقود الدرية[٢]، ونقله الشيخ نظام عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد[٣]، وهذا موافق لقول الجمهور بشكل عام.

ب. أنها مباحة قاله المنبجي ونقله ابن عابدين عن جامع المحبوبي[٤].

جـ. أنها منسوخة يكره فعلها وهو منقول عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أما العقيقة فبلغنا أنها كانت في الجاهلية، وقد فعلت في أول الإسلام، ثم نسخ الأضحى كل ذبح كان قبله»[٥].

والقول بالنسخ هو المذهب عند الحنفية قال التهانوي: «نص الروايات ظاهر في أن مذهب أبي حنيفة هو أن العقيقة منسوخة وغير مشروعة، وما نقله الشامي – أي ابن عابدين – عن جامع المحبوبي أنها مباحة وشرح الطحاوي أنها مستحبة ليس بنقل للمذهب، بل هو رأي منهما رأياه لما ورد في ذلك من الأخبار»[٦].

وأما ما نسب لأبي حنيفة أن العقيقة بدعة كما نقله العراقي وغيره فهو مردود وباطل[٧].

---

(١) المفصل في أحكام العقيقة، حسام الدين بن موسى محمد بن عفانة، ص ٤٦.

(٢) مختصر الطحاوي ص٢٩٩، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية ٢/ ٢١٢.

(٣) الفتاوى الهندية ٥/ ٣٠٤.

(٤) اللباب في الجمع بين السنة والكتاب ٢/ ٦٤٨، حاشية ابن عابدين ٦/ ٣٣٦.

(٥) موطأ مالك – رواية محمد بن الحسن ٢/ ٦٣٢، إعلاء السنن ١٧/ ١١٣.

(٦) إعلاء السنن ١٧/ ١١٣.

(٧) طرح التثريب ٥/ ٢٠٦.

قال العيني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا افتراء فلا يجوز نسبته إلى أبي حنيفة وحاشاه أن يقول مثل هذا، وإنما قال ليست سنة، فمراده إما ليست سنة ثابتة، وإما ليست سنة مؤكدة»(١).

وينبغي أن يعلم أن الذي عليه العمل عند الحنفية الآن هو استحباب العقيقة قال التهانوي: «وليعلم أن عمل الحنفية اليوم على استحبابها عملاً بما في شرح الطحاوي والأمر واسع لما فيه من الاختلاف، فتدبر»(٢).

أدلة هذا القول:

١ - أن العقيقة نسخت بالأضحية ودليل ذلك:

عن علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «نسخ الأضحى كل ذبح، وصوم رمضان كل صوم، ...»(٣).

والظاهر أنها قالت ذلك سماعا من رسول الله ﷺ لأن انتساخ الحكم مما لا يدرك بالاجتهاد(٤).

وجه الدلالة من الحديث: إذا ثبت نسخ العقيقة بقي الأمر على الإباحة.

وقد ردّ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الحديث فقال: «أخرجه الدارقطني من حديث عليّ، وفي سنده ضعف، وأما نفي ابن عبد البر وروده فمتعقب وعلى تقدير

---

(١) عمدة القاري ١٤/ ٤٦٣.

(٢) إعلاء السنن ١٧/ ١٢١.

(٣) البيهقي، السنن الكبرى، ٩/ ٤٣٩ وقال وَالَّذِي رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ مَرْفُوعًا: «نَسَخَ الْأَضْحَى كُلَّ ذَبْحٍ» إِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ بِمَرَّةٍ، وينظر: سنن والدارقطني ٥/ ٥٠٦.وقال خَالَفَهُ الْمُسَيِّبُ بْنُ وَاضِحٍ، عَنِ الْمُسَيِّبِ هُوَ ابْنُ شَرِيكٍ وَكِلَاهُمَا ضَعِيفَانِ، وَالْمُسَيِّبُ بْنُ شَرِيكٍ مَتْرُوكٌ.

(٤) بدائع الصنائع ٥/ ٦٩.

أنه يثبت أنها كانت واجبة، ثم نسخ وجوبها، فيبقى الاستحباب»[١].

٢- عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده سُئِلَ رسول الله ﷺ عَن الْعَقِيقَة فَقَالَ: «لَا يحب الله العقوق - كَأَنَّهُ كره الِاسْم - وَقَالَ: من ولد لَهُ ولد فَأحب أَن ينْسك عَنهُ فلينسك، عَن الْغُلَام شَاتَان مكافئتان، وَعَن الْجَارِيَة شَاة...»[٢].

قال الكاساني رَحِمَهُ ٱللَّهُ معلقا على هذا الحديث «وهذا ينفي كون العقيقة سنة؛ لأنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ علق العقّ بالمشيئة وهذا أمارة الإباحة والله عز شأنه أعلم»[٣].

وجه الدلالة: لَا يحب الله العقوق فيها كراهة العقيقة وعدم الاستحباب.

٣- عن أبي رافع رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن الحسن بن علي حين ولدته أمه أرادت أن تعق عنه بكبش عظيم فأتت النبي ﷺ «فقال لها لا تعقي عنه بشيء ولكن احلقي شعر رأسه ثم تصدقي بوزنه من الورق في سبيل الله عز وجل أو على ابن السبيل وولدت الحسين من العام المقبل فصنعت مثل ذلك»[٤].

وجه الدلالة في قوله: «لا تعقي عنه» فيها كراهة العقيقة وعدم الاستحباب.

٤- العقيقة كانت فضلا، ومتى نسخ الفضل لا يبقى إلا الكراهة، بخلاف الصوم والصدقة، فإنهما كانا من الفرائض، لا من الفضائل، فإذا نسخت منهما الفرضية جاز التنفل بهما[٥].

---

(١) فتح البارى ج٩ ص٤٨٣.

(٢) انظر أبو داود السنن كتاب الاضاحي باب في العقيقة (٣/ ٦٦) ح ٢٨٤٤، وحسنه الشيخ الالباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود (٦/ ٣٤٢)

(٣) بدائع الصنائع ٥/ ٦٩.

(٤) مسند أحمد ط الرسالة (٣٩/ ٣٠٤) ح ٢٣٨٧٧ وهو عند البيهقي في السنن ٩/ ٣٠٤. وقال: تفرد به ابن عقيل وهو إن صح فكأنه أراد أن يتولى العقيقة عنهما بنفسه كما رويناه فأمرها بغيرها وهو التصدق بوزن شعرهما من الوَرِق.

(٥) بدائع الصنائع ٥/ ٦٩.

المناقشة والرأي المختار:

الرأي المختار هو القول الثاني قول جمهور أهل العلم بأن العقيقة سنة مؤكدة لعدة أمور:

١- الأحاديث التي وردت في العقيقة لم تكن على سبيل الأمر بل علقها على محبة فاعلها حيث قال: «من ولد له ولد فأحب أن ينسك عنه فليفعل».

٢- أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ هو الذى عق عن الحسن والحسين عليهما السلام، وفعله هذا يدل على الاستحباب. وقد ردّ على الأقوال الأخرى بما يأتي:

أولا: ردّ على أدلة القول الأول: يمكن أن تحمل الأدلة التي استدل بها على تأكيد الاستحباب(١).

ثانيا: أيضا ما استدل به الحنفية من أدلة يبطل القول بالوجوب(٢).

ثالثا: أما دعوى النسخ التي قال بها السادة الحنفية فهي دعوى باطلة لعدة أمور:

١- حديث علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ حديث ضعيف كما جاء في حاشية الدارقطني «حديث علي مروي من طرق كلها ضعاف، لا يصلح الاحتجاج بها»(٣).

٢- الأضحية شرعت في السنة الثانية للهجرة وعق النبي ﷺ عن الحسن والحسين في السنتين الثالثة والرابعة، وحديث أم كرز في العقيقة كان عام الحديبية، وهي في السنة السادسة للهجرة، والعقيقة عن إبراهيم بن رسول الله ﷺ كانت سنة ثمان للهجرة، فكيف ينسخ المتقدم المتأخر؟ وهذا باطل(٤).

---

(١) المغني ج٨ ص٦٥٩. المبدع ٣/ ٣٠١.

(٢) تنوير المقالة ٣/ ٦٥٠.

(٣) سنن الدارقطني ٤/ ٢٧٨.

(٤) انظر التعليق المغني على الدارقطني ٤/ ٢٧٩ - ٢٨٠. أسد الغابة ١/ ٢٩، ٢/ ١٩، ١١.

قال ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ليس ذبح الأضحى بناسخ للعقيقة عند جمهور العلماء، ولا جاء في الآثار المرفوعة ولا عن السلف ما يدل على ما قال محمد بن الحسن ولا أصل لقوله في ذلك»(١).

٤- لو نسخت ما عمل بها الصحابة فمن بعدهم بالمدينة(٢).

٥- حجة الحنفية بحديث: «لا يحب الله العقوق» قال البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس هذا الحديث عند العامة على توهين أمر العقيقة، ولكنه ﷺ كره تسميتها بهذا الاسم، على مذهبه في تغيير الاسم القبيح إلى ما هو أحسن منه، فأحب أن يسميها بأحسن منها من نسيكة أو ذبيحة أو نحوها»(٣).

٦- حجة الحنفية بحديث: (لا تعقي)، قال الحافظ العراقي: في «شرح الترمذي»: «يتحمل على أنه ﷺ كان عق عنه ثم استأذنته فاطمة أن تعق هي عنه أيضـًا فمنعها. قال الحافظ بن حجر: ويحتمل أن يكون منعها لضيق ما عندهم حينئذ فأرشدها إلى نوع من الصدقة أخف، ثم تيسر له عن قرب ما عق به عنه»(٤).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولو صح قوله (لا تعقي) عنه لم يدل ذلك على كراهية العقيقة؛ لأنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أحب أن يتحمل عنها العقيقة فقال لها: (لا تعقي) وعق هو عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ عنهما وكفاهما المؤنة»(٥).

قال الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليست العقيقة بواجبة، ولكنها يستحب العمل

---

(١) الاستذكار ١٥/ ٣٧٣.

(٢) شرح الزرقاني على موطأ، ٣/ ١٥١.

(٣) شرح السنة ١/ ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٤) فتح الباري ١٢/ ١٣.

(٥) تحفة المودود ص ٣٧ - ٣٨.

بها، وهي من الأمر الذي لم يزل عليه الناس عندنا»[١].

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أفرط فيها - أي في العقيقة - رجلان قال أحدهما: هي بدعة، والآخر قال: واجبة»[٢].

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنها من الأمر الذي لم يزل عليه أمر الناس عندنا»[٣].

المطلب الثاني: الحكم الشرعي للأضحية:

قال ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أجمع المسلمون على مشروعية الأضحية»[٤].

وبعد إجماع العلماء على مشروعية الأضحية اختلفوا في حكمها: أهي واجبة أم سنة مؤكدة؟

على قولين:

القول الأول: أنها واجبة على اختلاف بينهم في حق من تجب، وبهذا قال ربيعة الرأي، والليث بن سعد، والأوزاعي، ومالك في قول عنه[٥]، وهذا مذهب الحنفية[٦]، وقول مخرج في مذهب الحنابلة[٧] واختاره ابن تيمية[٨].

---

(١) الموطأ ٢/ ٤٠٠.

(٢) فتح الباري ١٢/ ٤.

(٣) عمدة القاري ١٤/ ٤٦٢.

(٤) المغني ٩/ ٤٣٥.

(٥) تفسير القرطبي ١٥/ ١٠٩، المجموع ٨/ ٣٨٥، الحاوي الكبير ١٥/ ٧١، المغني ٩/ ٤٣٥، الذخيرة ٤/ ١٤٠، بداية المجتهد ١/ ٣٤٨.

(٦) العناية شرح الهداية ٩/ ٥٠٦، تبيين الحقائق ٦/ ٢، بدائع الصنائع ٤/ ١٩٣.

(٧) مجموع الفتاوى ٢٣/ ١٦٣.

(٨) قال ابن تيمية «وَأَمَّا الْأُضْحِيَّةُ فَالْأَظْهَرُ وُجُوبُهَا أَيْضًا؛ فَإِنَّهَا مِنْ أَعْظَمِ شَعَائِرِ الْإِسْلَامِ، وَهِيَ =

أدلة هذا القول:

١- قال تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴾[١].

وجه الدلالة من الآية: المراد بالنحر هو ذبح الأضحية فأمر بالنحر، وظاهر الأمر يفيد الوجوب[٢].

٢- عن جندب بن سفيان البجلي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: «شهدت النبي ﷺ يوم النحر فقال: من ذبح قبل أن يصلي فليعد مكانها أخرى، ومن لم يذبح فليذبح باسم الله»[٣].

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ أمر بإعادة الذبح، ولولا أنه واجبٌ لما أمر بذلك[٤].

٣- قوله ﷺ: «من وجد سعة فلم يضح فلا يقربنّ مصلّانا»[٥].

وجه الدلالة من هذا الحديث: مثل هذا الوعيد لا يلحق بترك غير الواجب[٦].

٤- وحديث عن البراء رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: «ذبح أبو بردة قبل الصلاة فقال له النبي ﷺ: أبدلها. قال: ليس عندي إلا جذعة - قال شعبة: وأحسبه قال هي خير من مسنة - قال: اجعلها مكانها ولن تجزئ عن أحد بعدك»[٧].

=

النُّسُكُ الْعَامُّ فِي جَمِيعِ الْأَمْصَارِ». مجموع الفتاوى ٢٣/ ١٦٢.

(١) سورة الكوثر الآية ٢.

(٢) انظر تفسير ابن كثير ٨/ ٥٠٣.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الأضاحي، باب من ذبح قبل الصلاة أعاد، رقم (٥٥٦٢) ومسلم، كتاب الأضاحي، باب وقتها، رقم (١٩٦٠).

(٤) تبيين الحقائق ٦/ ٣.

(٥) أخرجه أحمد (٢/ ٣٢١) وابن ماجه، كتاب الأضاحي، باب الأضاحي واجبة هي أم لا؟ رقم (٣١٢٣)، والحاكم (٢/ ٣٨٩).

(٦) تبيين الحقائق ٦/ ٣.

(٧) صحيح البخاري مع الفتح كتاب الأضاحي باب باب فِي أُضْحِيَّةِ النَّبِيِّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ أَقْرَنَيْنِ

=

وجه الدلالة: في قوله: «ولن تجزي عن أحد بعدك» أي لن تقضي، والقضاء لا يكون إلا عن واجب فقد اقتضى ذلك الوجوب[١].

القول الثاني: الأضحية سنة مؤكدة، وهذا مذهب جمهور الفقهاء من: المالكية في المشهور[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤]، وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف[٥]، واختارها ابن المنذر[٦]، وبه قال أكثر أهل العلم[٧].

أدلة هذا القول:

١- عن أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت قال: رسول الله ﷺ: «إذا دخل العشر، وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمس من شعره ولا من بشره شيئا».

قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «هذا دليل أن التضحية ليست بواجبة، لقوله ﷺ (وأراد)، فجعله مفوضا إلى إرادته ولو كان واجبا لقال ﷺ (فلا يمس من شعره وبشره حتى يضحي»[٨].

٢- وعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أن رسول الله ﷺ أمر بكبش أقرن، يطأ في سواد،

=

١٢/ ١٠٨.

(١) أحكام القرآن للجصاص ٥/ ٨٧.

(٢) مواهب الجليل ٤/ ٣٦٢، تفسير القرطبي ١٥/ ١٠٨، بلغة السالك ١/ ٢٨٦.

(٣) المجموع ٨/ ٣٨٥، الحاوي الكبير ١٥/ ٧١.

(٤) المغني ٩/ ٤٣٥، كشاف القناع ٣/ ٢١.

(٥) فتح القدير ٩/ ٥٠٦.

(٦) شرح النووي على مسلم ١٣/ ١١٠.

(٧) ممن قال به أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وبلال وسويد بن غفلة وأبو مسعود البدري وسعيد بن المسيب وسفيان الثوري وابن المبارك وعطاء وعلقمة والأسود، ينظر شرح النووي على مسلم ١٣/ ١١٠. سنن الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي ٥/ ٧٩، المغني ٩/ ٤٣٥.

(٨) مختصر المزني مع الأم ٨/ ٢٨٣، الحاوي ١٥/ ٦٧.

ويبرك في سواد، وينظر في سواد فأتي به ليضحي به. فقال لها: يا عائشة هلمي المدية. ثم قال: اشحذيها بحجر. ففعلت: ثم أخذها وأخذ الكبش فأضجعه، ثم ذبحه، ثم قال: باسم الله. اللهم تقبل من محمد وآل محمد، ومن أمة محمد. ثم ضحى به»(١).

وجه الدلالة من الحديث:أن تضحيته ﷺ عن أمته وعن أهله تجزئ عن كل من لم يضح، سواء كان متمكنا من الأضحية أو غير متمكن(٢).

واستدلوا بآثار عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ:

١- عن حذيفة بن أسيد قال: «لقد رأيت أبا بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وما يضحيان عن أهلهما خشية أن يستن بهما فلما جئت بلدكم هذا حملني أهلي على الجفاء بعد ما علمت السنة»(٣).

٢- قال عكرمة: «كان ابن عباس يبعثني يوم الأضحى بدرهمين أشتري له لحما، ويقول: من لقيت فقل هذه أضحية ابن عباس»(٤).

٣- وعن أبي مسعود الأنصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «إني لأدع الأضحى وإني لموسر مخافة أن يرى جيراني أنه حتم علي»(٥).

قال ابن عبد البر بعد أن ساق هذه الآثار «وهذا أيضا محمله عند أهل العلم لئلا يعتقد فيها للمواظبة عليها أنها واجبة فرضا وكانوا أئمة يقتدى بهم من بعدهم ممن ينظر في دينه إليهم لأنهم الواسطة بين النبي وبين أمته فساغ لهم من الاجتهاد في

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الأضاحي، باب اسْتِحْبَابِ الضَّحِيَّةِ وَذَبْحِهَا مُبَاشَرَةً بِلاَ تَوْكِيلٍ وَالتَّسْمِيَةِ وَالتَّكْبِيرِ برقم ١٩٦٧.

(٢) أضواء البيان ٥/ ٢٠٤.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ٩/ ٤٤٤.

(٤) سنن البيهقي ٩/ ٢٦٥.

(٥) سنن البيهقي ٩/ ٢٦٥.

ذلك ما لا يسوغ اليوم لغيرهم»[١].

المناقشة والرأي المختار:

الرأي المختار هو القول الثاني بأن الأضحية سنة مؤكدة، وليست واجبة؛ لعدة أمور:

١- الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴾[٢] أمر غير مسلم، لأن الآية محتملة، وقد اختلف العلماء في تفسيرها فمنهم من قال: أقم الصلاة المفروضة عليه كذا رواه الضحاك عن ابن عباس. وقال قتادة وعطاء وعكرمة: «فصل لربك» صلاة العيد يوم النحر، «وانحر» نسكك. وورد عن علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن المعنى: ضع اليمنى على اليسرى حذاء النحر في الصلاة. وقيل إن المعنى يرفع يديه في التكبير إلى نحره. وقيل إن المعنى استقبل القبلة بنحرك.

وقيل إن المعنى ارفع يديك بالدعاء إلى نحرك.

وعليه فالدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل الاستدلال به[٣].

٢- والاستدلال بحديث «من ذبح قبل الصلاة فليعد... ومن لم يذبح فليذبح». الجواب ما قاله الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «فاحتمل أمره بالإعادة أنها واجبة، واحتمل على معنى أنه أراد أن يضحي، فلما قال عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ: (إذا دخل العشر فأراد أحدكم أن يضحي فلا يمس من شعره شيئا»[٤].

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: «وقد استدل من قال بالوجوب بوقوع الأمر فيهما بالإعادة، وأجيب بأن المقصود بيان شرط الأضحية المشروعة، فهو كما

---

(١) التمهيد٢٣/ ١٩٤

(٢) سورة الكوثر الآية ٢.

(٣) أنوار البروق في أنواء الفروق، أبو العباس شهاب الدين أحمد الشهير بالقرافي، ٢/ ٨٧.

(٤) مختصر المزني مع شرحه الحاوي ١٥/ ٦٧.

لو قال لمن صلى راتبة الضحى مثلا قبل طلوع الشمس: إذا طلعت الشمس فأعد صلاتك»[١].

٣- واستدلالهم بالحديث: «من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا»

قال البيهقي رحمه الله تعالى: «بلغني عن أبي عيسى الترمذي أنه قال: الصحيح عن أبي هريرة أنه موقوف قال: ورواه جعفر بن ربيعة وغيره عن عبد الرحمن الأعرج عن أبي هريرة موقوفا»[٢].

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى أيضا: «أخرجه ابن ماجة وأحمد ورجاله ثقات، لكن اختلف في رفعه ووقفه، والموقوف أشبه بالصواب قاله الطحاوي وغيره. ومع ذلك ليس صريحا في الإيجاب»[٣].

الخلاصة: وعليه يظهر عدم صحة الفرق بين العقيقة والأضحية وضعفه من حيث الحكم الشرعي فالعقيقة سنة مؤكدة، وكذلك الأضحية سنة مؤكدة، فلا فرق بينهما في الحكم والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث

الفرق بين العقيقة والأضحية في مسألة التشريك

المطلب الأول: التشريك في العقيقة:

الاشتراك في حيوان العقيقة بمعنى أن يشترك سبعة أشخاص في جزور، أو بقرة عن سبعة أولاد،... أو يشترك سبعة بعضهم يريد اللحم، وبعضهم يريد العقيقة في جزور أو بقرة.

---

(١) فتح الباري ١٢/ ٩٩.

(٢) سنن البيهقي ٩/ ٢٦٠.

(٣) فتح الباري ١٢/ ٩٨.

الفرق: لا يجزئ في العقيقة إلا الرأس عن الرأس، فلا يجزئ فيها شرك في دم خلافا للأضحية.

دراسة الفرق: علل ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ عدم جواز الاشتراك في العقيقة بكلام لطيف حيث قال: «لما كانت هذه الذبيحة جارية مجرى فداء المولود، كان المشروع فيها دمًا كاملاً؛ لتكون نفسٌ فداء نفسٍ، وأيضًا فلو صح فيها الاشتراك لما حصل المقصود من إراقة الدم عن الولد، فإن إراقة الدم تقع عن واحد ويحصل لباقي الأولاد إخراج اللحم فقط، والمقصود نفس الإراقة عن الولد، وهذا المعنى بعينه هو الذي لحظه من منع الاشتراك في الهدي والأضحية ولكن سنة رسول الله ﷺ أحق وأولى أن تتبع وهو الذي شرع الاشتراك في الهدايا وشرع في العقيقة عن الغلام دمين مستقلين لا يقوم مقامهما جزور ولا بقرة والله أعلم»(١).

ذكر المرداوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الفرق فقال: «ويستثنى من ذلك أنه لا يجزئ فيها شرك في بدنة ولا بقرة»(٢).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا يجزئ الرأس إلا عن رأس هذا بتمامه، تخالف فيه العقيقة الأضحية والهدي»(٣).

قال العلامة ابن عثيمين معلقًا على هذا الفرق بقوله: «وحكمها كالأضحية إلا أنه لا يجزئ فيها شِرْك في دم - أي العقيقة لا يجزئ فيها شِرْك دم -، فلا تُجزئ البعير عن اثنين، ولا البقرة عن اثنين، ولا تجزئ عن ثلاثة ولا عن أربعة من باب أولى. ووجه ذلك: أولاً: أنه لم يرد التشريك فيها، والعبادات مبنية على التوقيف. ثانيًا: أنها فداء، والفداء لا يتبعض؛ فهي فداء عن النفس، فإذا كانت فداء عن النفس

---

(١) تحفة المودود ص ٦٤.

(٢) الإنصاف ٤/ ١١٣.

(٣) تحفة المودود ص ٦٤.

فلا بد أن تكون نفسـًا، والتعليل الأول لا شك أنه الأصوب؛ لأنه لو ورد التشريك فيها بطل التعليل الثاني، فيكون مبنى الحكم على عدم ورود ذلك»[١].

ويمكن حصر الفروق المذكورة بما يأتي:

أولا: أنه لم يرد التشريك فيها، والعبادات مبنية على التوقيف.

ثانيـًا: أنها فداء، والفداء لا يتبعض؛ فهي فداء عن النفس، فإذا كانت فداء عن النفس فلا بد أن تكون نفسـًا.

وقد اختلف الفقهاء في مسألة الشركة في العقيقة على قولين:

القول الأول: يجوز الشركة في العقيقة في الإبل أو البقر، وتتأدى السنة بسبع منها، كما تتأدى بالشاة وهذ قول بعض الحنفية[٢] والشافعية[٣].

استدل أصحاب هذا القول: بقياس العقيقة على الأضحية والهدي، حيث يجوز الاشتراك في الأضحية والهدي والبدنة، أو البقرة عن سبعة أشخاص[٤]، فقد ورد في الحديث عن جابر قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «نحرنا مع النبي ﷺ بالحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبع»[٥].

قال الترمذي -رحمه الله تعالى- معلقا على هذا الحديث: «والعمل على هذا

---

(١) الشرح الممتع ٧/ ٥٤٧

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين ٦/ ٣٢٦.

(٣) المجموع ٩٨/ ٤٢٩، وانظر مغني المحتاج ٤/ ٢٩٣، طرح التثريب ٥/ ٢٠٨، فتح الباري ١٢/ ١٠.

(٤) روضة الطالبين ٣/ ١٩٨، ١٩٩.

(٥) سنن الترمذي، كتاب الأضاحي، باب ما جاء في الاشتراك في البدنة والبقرة، ٤/ ٨٩ - ٩١. ح ٩٠٤ رواه الترمذي وقال هذا حديث صحيح حسن.

عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم»[١].

قال النووي رحمه الله تعالى: «ولو ذبح بقرة أو بدنة عن سبعة أولاد، أو اشترك فيها جماعة، جاز سواء أرادوا كلهم العقيقة، أو أراد بعضهم العقيقة وبعضهم اللحم كما سبق في الأضحية»[٢].

القول الثاني: لا يصح الاشتراك في العقيقة إذا كانت من الإبل، أو البقر، فلا تجزئ بدنة ولا بقرة إلا كاملة، وهذا مذهب المالكية[٣] والحنابلة[٤].

أدلة أصحاب هذا القول:

١. بحديث سلمان بن عامر الضبي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دماً...)[٥].

٢. وعن سمرة أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال: (كل غلام مرتهن بعقيقته...)[٦].

٣. وعن أبي هريرة أنه ﷺ قال: (مع الغلام عقيقة...)[٧].

وجه الدلالة من هذه الأحاديث: أن النبي ﷺ جعل مع كل غلام عقيقة مستقلة فدل على عدم جواز الاشتراك فيها.

---

(١) سنن الترمذي ٤/ ٨٩ - ٩١.

(٢) المجموع ٩٨/ ٤٢٩.

(٣) المنتقى شرح الموطأ ٣/ ١٠٣. حاشية الخرشي ج٣ ص٣٨٣.

(٤) الإنصاف ٤/ ١١١، الفروع ٣/ ٥٦٤.

(٥) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري، كتاب العقيقة، باب: باب إماطة الأذى عن الصبي في العقيقة. ١٢/ ٩، ح٥٤٧٢

(٦) صحيح سنن الترمذي، كتاب العقيقة، باب من العقيقة ٢/ ٩٤، ح ١٥٢٢ وقال: حديث حسن صحيح.

(٧) البخاري، كتاب العقيقة باب إماطة الأذى عن الصبي في العقيقة، (٧/ ١٠٩) ح ٥٤٧١ مسند أحمد ط الرسالة (٢٩/ ٤١٣) ح ١٧٨٧٥

٤- وحجة الحنابلة في عدم الجواز عدم ورود دليل على ذلك، ولم يرد الاجتزاء فيها بشرك، ولم يفعله الصحابة ولا التابعون[١].

٥- العقيقة هي فدية عن النفس فلا بد أن تكون ذبيحة كاملة[٢].

المناقشة والرأي المختار:

عدم جواز التشريك في العقيقة؛ لعدم ورود التشريك فيها، بعكس الأضحية؛ لأنه ورد فيها نص، أما العقيقة فلم يرد فيها نص بالتشريك، والقياس على الأضحية والهدي قياس مع الفارق؛ ولأن العقيقة تقع فداء عن المولود، فيلزم فيها التقابل والتكافؤ، بأن تكون نفس بنفس، فلا يجزئ فيها إلا بقرة كاملة، أو بدنة كاملة، أو شاة كاملة، ولو صح فيها الاشتراك لما حصل المقصود من إراقة الدم عن الولد، فإن إراقة الدم تقع عن واحد ويحصل لباقي الأولاد إخراج اللحم فقط، والمقصود نفس الإراقة عن الولد[٣].

المطلب الثاني: الاشتراك في الأضحية في الإبل والبقر فقط:

وهو أن يشترك سبعة أشخاص في ثمن بقرة أو ناقة ثم يذبحونها أضحية عنهم لكل منهم سُبع.

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: جواز التشريك في سبع البدنة والبقرة قال ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا قول أكثر أهل العلم، روي ذلك عن علي، وابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وعائشة، رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، وبه قال عطاء، وطاووس، وسالم، والحسن، وعمرو بن

---

(١) الروض المربع مع حاشيته ج٤ ص٢٥١. كشاف القناع ٣/ ٢٥.

(٢) تحفة المودود، ص٨٣.

(٣) تحفة المودود، ص ٨٣.

دينار، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي»[١]. وهذا هو مذهب الشافعية[٢]، والحنابلة[٣]، ويصح الاشتراك في الأضحية إذا كانت من الإبل والبقر بشرط أن يكون نصيب كل واحد لا يقل عن السبع، فإذا كانوا أكثر من سبعة أشخاص فلا يصح الاشتراك.

أدلة هذا القول:

١- حديث جابر: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك في الإبل والبقر كل سبعة في واحد»[٤].

٢- وعن حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «شَرَّكَ رسول الله ﷺ في حجته بين المسلمين في البقرة عن سبعة»[٥].

٣- وعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «الْبَقَرَةُ عَنْ سَبْعَةٍ، وَالْجَزُورُ عَنْ

---

(١) المغني ٩/ ٤٣٧، وانظر المجموع ٨/ ٣٩٨، ٤٢٢. سنن البيهقي ٩/ ٢٩٥.

(٢) المجموع ٨/ ٣٩٨، شرح النووي على مسلم، ٩/ ٦٧.

(٣) المغني ٩/ ٤٣٨، ٤٥٨

(٤) أخرجه مسلم بشرح النووي ج٩ ص٦٦ - ٦٨ كتاب الحج باب إجزاء البدنة والبقرة عن سبعة به نحوه، وأبو داود ج٣ ص٢٣٩ كتاب الضحايا (٧) في البقر والجزور حديث رقم (٢٨٠٧) به نحوه وسكت عنه، وحديث رقم (٢٨٠٨) نحوه، وحديث رقم (٢٨٠٩) ج٣ ص٢٣٩ - ٢٤٠ نحوه وسكت عنها. وسنن الترمذي مع تحفة الأحوذي ج٥ ص٧٣ كتاب الضحايا (٧) باب الاشتراك في الأضحية حديث رقم (١٥٣٨) به نحوه وقال: هذا حديث حسن صحيح، وسنن النسائي ج٧ ص٢٢٠ كتاب الأضاحي باب ما تجزئ عنه البقرة في الضحايا به نحوه. وسنن ابن ماجة ج٢ ص١٠٤٧ (٢٦) الأضاحي (٥) باب عن كم تجزئ البدنة والبقرة حديث رقم (٣١٣٢) به نحوه.

(٥) مسند أحمد ط الرسالة (٣٨/ ٤٤١) ح ٢٣٤٥٣ وقال الهيثمي: رجاله ثقات.مجمع الزوائد ٣/ ٢٢٦.

سَبْعَةٍ»[١].

قال النووي في شرح مسلم رحمه تعالى: «في هذه الأحاديث دلالة لجواز الاشتراك في الهدي، وفي المسألة خلاف بين العلماء، فمذهب الشافعي جواز الاشتراك في الهدي، سواء كان تطوعا، أو واجبا وسواء كانوا كلهم متقربين، أو بعضهم يريد القربة، وبعضهم يريد اللحم»[٢].

وجه الدلالة من الأحاديث: دلّت على جواز الاشتراك بالعدد المخصوص.

القول الثاني: لا يجوز الاشتراك في ثمن الأضحية الواحدة بين اثنين فصاعدا، سواء كانت شاة أو بقرة أو بدنة، وهو قول المالكية[٣].

الدليل على ذلك:

١- ما رواه مالك عن ابن شهاب الزهري: «أن رسول الله ﷺ لم يذبح عن أهل بيته إلا بقرة واحدة) قال الحافظ ابن عبد البر: «وقد رواه غير مالك عن ابن شهاب عن عروة وعمرة، عن عائشة أن رسول الله ﷺ نحر عن نسائه بقرة واحدة. قال أبو عيسى: سألت محمد بن إسماعيل - يعني الإمام البخاري - عن هذا الحديث؟ فقال: إن الوليد بن مسلم لم يقل فيه حدثنا الأوزاعي، وأراد أخذه عن يوسف بن السفر، ويوسف بن السفر ذاهب الحديث، وضعف محمدٌ - أي البخاري - هذا الحديث ولا يصح من جهة النقل. وروي من حديث يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة مثله.

ذكر أبو عيسى الترمذي قال: حدثني إسحاق بن منصور... عن أبي هريرة

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الضحايا، باب البقر والجزور عن كم تجزئ (٢٨٠٨) وصححه الألباني في صحيح أبي داود.

(٢) شرح النووي على مسلم ٩/ ٦٧.

(٣) الذخيرة ٤/ ١٥٢، حاشية الدسوقي ٢/ ١١٩.

قال: (ذبح رسول الله ﷺ عمَّن اعتمر من نسائه في حجة الوداع بقرة بينهن)

قال أبو عيسى: سألت محمد بن إسماعيل - يعني الإمام البخاري - عن هذا الحديث.

فقال: إن الوليد بن مسلم لم يقل فيه حدثنا الأوزاعي، وأراد أخذه عن يوسف بن السفر، ويوسف بن السفر ذاهب الحديث، وضعف محمدٌ - أي البخاري - هذا الحديث»[١].

٢- من حجة من ذهب مذهب مالك أيضا في ذلك قول أبي أيوب الأنصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كنا نضحي بالشاة الواحدة[٢].

٣- واحتج ابن خواز بنداذ بالإجماع على أنه لا يجوز أن يشترك في الكبش الواحد النفر.

قال فكذلك الإبل والبقر[٣].

ولكن ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ ردّ هذا القياس بقوله: «ما زاد على أن جمع بين ما فرقت السنة[٤].

وردّ الإمام النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما قياسه على الشاة، فعجب لأن الشاة إنما تجزئ عن واحد»[٥].

فالرأي المختار هو القول الأول بجواز الاشتراك في الإبل والبقر لقوة الأدلة، ولأن الصحابة كانوا يفعلونه.

---

(١) الاستذكار ١٥/ ١٨٥ - ١٨٦.

(٢) الاستذكار ١٥/ ١٨٦.

(٣) الاستذكار ١٥/ ١٨٦.

(٤) الاستذكار ١٥/ ١٨٦

(٥) المجموع ٨/ ٣٩٩.

فالفرق في هذه المسألة واضح حيث تختلف فيها العقيقة عن الأضحية عند جمهور العلماء، فهم يرون التشريك في الأضحية، فتجزئ عندهم البقرة عن سبعة، والبدنة عن سبعة.

فالأضحية فداء عن النفس، والعقيقة فداء عن المولود؛ وعليه يقضي بالفصل بينهما وأن يذبح عن كل منهما شاة، وهكذا يظهر صحة الفرق بين العقيقة والأضحية فلا لا يصح الاشتراك فيها، ولا يجزئ الرأس إلا عن الرأس هذا مما تخالف فيه العقيقة الهدي والأضحية.

المبحث الرابع

الفرق في بيان جنس ما يعق ويضحى به من الحيوان

الفرق: قال السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «مسألة (ما افترق فيه الأضحية والعقيقة): افترقا في أن الأضحية تكون من الإبل والبقر والغنم، والعقيقة لا تكون إلا من الغنم»[(١)].

وعليه فلا تشرع العقيقة بغير الغنم، بخلاف الأضحية.

المطلب الأول: هل تشرع العقيقة بغير الغنم كالإبل والبقر أم لا؟

اتفق الفقهاء على جنس العقيقة من الغنم[(٢)] واختلفوا هل يقوم غير الغنم من الإبل والبقر مقامها في العقيقة، على قولين:

القول الأول: يصح في العقيقة ما يصح في الأضحية من الغنم، والبقر، والإبل

---

(١) الأشباه والنظائر، ١/ ٥٢٧.

(٢) الاختيار ٣/ ٢٣٥، الفواكه الدواني، ١/ ٤٠٧. المجموع شرح المهذب ٨/ ٤٤٨. الإنصاف ٤/ ١١١، ١١٣

وهذا قول جمهور الفقهاء، الحنفية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣]، والمشهور من مذهب المالكية[٤].

أدلة قول الجمهور:

١- ما رواه سلمان بن عامر الضبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دمـًا»[٥].

وجه الدلالة من الحديث: جاء الحديث عاما» فأهريقوا عنه دمـًا» ولم يذكر دمـًا دون دم فدلّ أن العقيقة تصح بالبقر، والإبل والغنم عملا بظاهر الحديث»[٦].

٢- ومن الآثار ما رواه ابن المنكدر من حديث يحيى بن يحيى أنبأنا هشيم، عن عيينة بن عبد الرحمن أن أبا بكرة ولد له ابنه عبد الرحمن، وكان أول مولود ولد بالبصرة، فنحر عنه جزورا، فأطعم أهل البصرة»[٧].

٣- وروى عن أنس ابن مالك أنه كان يعقّ عن ولده الجزور[٨].

٤- وأما القياس فلأنها نسك، فوجب أن يكون الأعظم منها أفضل قياسـًا

---

(١) الاختيار ٣/ ٢٣٥.

(٢) المجموع شرح المهذب ٨/ ٤٤٨، روضة الطالبين ٣/ ٢٣٠.

(٣) كشاف القناع ٣/ ٢٩، المغني ٣/ ٢٩٨،

(٤) حاشية العدوي ١/ ٥٢٣، أسهل المدارك ٢/ ٤٢، بداية المجتهد ١/ ٣٣٩.

(٥) الحديث سبق تخريجه.

(٦) تحفة المودود ٥٤.

(٧) تحفة المودود ص٤٦، ٧٧.

(٨) مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ١١٦) ح ٢٤٢٧٢، المعجم الكبير للطبراني (١/ ٢٤٤) ح ٦٨٥ وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد ج٤ ص٥٩: «رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح».

على الهدايا[١].

القول الثاني: لا تصح العقيقة إلا من الغنم وهو رواية عن الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٢].

وترى حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر والبندنيجي[٣] من الشافعية أنه يتعين الغنم في العقيقة[٤].

أدلة هذه القول:

١- حديث عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا: «أمرنا رسول الله: «أن نعق عن الغلام شاتين، وعن الجارية شاة»[٥].

ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا «أن النبي ﷺ عق عن الحسن والحسين كبشا كبشا»[٦].

وجه الدلالة من الحديثين: أن النبي ﷺ عق بالشاة وأمر بها، وأفعاله ﷺ على

---

(١) المنتقى شرح الموطأ ١/ ١٣١، بداية المجتهد ١/ ٤٦٣.

(٢) الفواكه الدواني، ١/ ٤٠٧، بداية المجتهد ١/ ٣٣٩.

(٣) البندنيجى هكذا في طبقات الشافعية هو: الحسن بن علي أبو علي القاضي، صاحب الذخيرة وأحد العظماء من أصحاب الشيخ أبي حامد كان فقيهاً غوَّاصاً على المشكلات، صالحاً، ورِعاً. وقال الشيخ أبو إسحاق: كان حافظاً للمذهب، وخرج بأخرة إلى البندنيجي (بندنيج: بلدة مشهورة في طرف النهروان من ناحية الجبل من أعمال بغداد - معجم البلدان - ج١ ص٧٤٥) فمات بها في جمادى الأولى سنة خمس وعشرين وأربعمائة - طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن علي بن عبد الكافي السبكي ٧٢٧هـ ٧٩١هـ، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، والدكتور حمود محمد الطناحي - هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ج٤ ص٣٠٥، ٣٠٦.

(٤) فتح الباري، ٩/ ٤٨٧.

(٥) الحديث سبق تخريجه.

(٦) سبق تخريجه.

الوجوب إما في وجوب الفعل وإما في تعلقه بجنس العين[١].

٢- ما رواه ابن أبي مليكة يقول: «نُفس لعبد الرحمن بن أبي بكر غلام، فقيل لعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: يا أم المؤمنين عقي عليه أو قال عنه جزورا، فقالت: معاذ الله، ولكن ما قال رسول الله ﷺ: شاتان مكافئتان»[٢].

وجه الدلالة من الحديث: أن المجزئ في العقيقة هي الشاة، كما هو ظاهر في نص الحديث، وأنه لا يجزئ غيرها من البقر أو الإبل.

المناقشة والرأي المختار:

أنه يجوز أن تكون العقيقة من الضأن والمعز والإبل والبقر كما قال الجمهور وهو محمول على التيسير والتخفيف ومراعاة أحوال الناس. ولأن الأحاديث التي فيها الأمر بالعق بالشياه ليس فيها نهي عن العق بالإبل والبقر.

قال الحافظ ابن عبد البر: «وقد أجمع العلماء أنه لا يجوز في العقيقة، إلا ما يجوز في الضحايا من الأزواج الثمانية، إلا من شذ ممن لا يعد خلافاً»[٣].

وقال الحافظ ابن حجر: «والجمهور على إجزاء الإبل والبقر أيضاً، وفيه حديث عند الطبراني وأبي الشيخ عن أنس رفعه (يعق عنه من الإبل والبقر والغنم)»[٤].

المطلب الثاني: في بيان جنس ما يضحى به من الحيوان:

اتفق جمهور أهل العلم بما فيهم أصحاب المذاهب الأربعة[٥] على أنه

---

(١) المنتقى شرح الموطأ، ٣/ ١٠٣.

(٢) مسند أحمد ط الرسالة (٤٠/ ٣٠) ٢٤٠٢٨ وصححه المحقق.

(٣) الاستذكار ١٥/ ٣٨٣.

(٤) فتح الباري ١٢/ ١٠.

(٥) المغني ٩/ ٤٤٠، المجموع ٨/ ٣٩٤، بدائع الصنائع ٤/ ٢٠٥، تفسير القرطبي ١٥/ ١٠٩.

يشترط في الأضحية أن تكون من الأنعام، وهي الإبل والبقر والغنم.

قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذي يضحى به بإجماع المسلمين الأزواج الثمانية وهي الضأن والمعز والإبل والبقر»(١).

الأدلة على ذلك:

١- قال تعالى: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۗ فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ ﴾(٢).

وبهيمة الأنعام هي الإبل، والبقر، والغنم هذا هو المعروف عند العرب، وقاله الحسن وقتادة وغير واحد، قال ابن جرير: وكذلك هو عند العرب(٣).

٢- قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾(٤).

٣- قال تعالى: ﴿ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ۖ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ وَمِنَ ٱلْإِبِلِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَا ۚ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾(٥).

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هم الأزواج الثمانية التي قال الله تعالى: يعني ذكراً

---

(١) تفسير القرطبي ١٥/ ١٠٩.

(٢) سورة الحج الآية ٣٤.

(٣) تفسير القرآن العظيم للطبري، ٢/ ٨.

(٤) سورة المائدة الآية ١.

(٥) سورة الأنعام الآيتان ١٤٣، ١٤٤.

وأنثى، فاختص هذه الأزواج الثمانية من النعم بثلاثة أحكام: أحدها: وجوب الزكاة فيها. والثاني: اختصاص الأضاحي بها. والثالث: إباحتها في الحرم والإحرام»[١].

٤- ولأن الأضحية عبادة كالهدي، فلا يشرع منها إلا ما جاء عن رسول الله ﷺ، ولم ينقل عنه ﷺ أنه أهدى أو ضحى بغير الإبل والبقر والغنم. والأفضل منها: الإبل ثم البقر ثم الضأن ثم المعز ثم سبع البعير ثم سبع البقرة[٢].

الرأي المختار:

لا يظهر في هذه المسألة صحة الفرق بين العقيقة والأضحية، ويجوز أن تكون العقيقة من الضأن والمعز والإبل والبقر كما قال الجمهور، وهو محمول على التيسير والتخفيف ومراعاة أحوال الناس؛ ولأن الأحاديث التي فيها الأمر بالعق بالشياه ليس فيها نهي عن العق بالإبل والبقر أيضا.

المبحث الخامس

الفرق في بيان وقت العقيقة والأضحية

الفرق: أن الأضحية مؤقتة بوقت لا تصح قبله، ولا تجزئ بعده فزمن الأضحية من بعد صلاة العيد يوم العاشر، إلى غروب شمس يوم الثالث عشر، وهو اليوم الرابع من أيام العيد. وأما العقيقة فمن الولادة إلى البلوغ، واختلفوا بعده وهذا أتناوله في المطالب الآتية:

المطلب الأول: وقت ذبح العقيقة:

جاءت السنة النبوية تحدد وقت العقيقة باليوم السابع من ولادة المولود،

---

(١) الحاوي الكبير ١٥/ ٧٦.

(٢) أحكام الأضحية والزكاة ٢/ ٢٢٩.

وهذا باتفاق الفقهاء[١] للأحاديث الواردة في ذلك ومنها:

١. حديث سَمُرة بن جندب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «كل غلام رهينة بعقيقته، تذبح عنه يوم سابعه، ويحلق ويسمى»[٢].

قال الترمذي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والعمل على هذا عند أهل العلم، يستحبون أن يذبح عن الغلام العقيقة يوم السابع»[٣].

٢. حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ: «أمر بتسمية المولود يوم سابعه، ووضع الأذى عنه والعق»[٤].

٣. حديث عائشة قالت: «عق رسول الله ﷺ عن حسن وحسين يوم السابع وسمَّاهما وأمر أن يماط عن رأسهما الأذى»[٥].

وجه الدلالة من الأحاديث أن الوقت المستحب والأفضل للعقيقة هو اليوم السابع من الولادة.

وبيَّن العلامة ابن القيم -رحمه الله تعالى- الحكمة من اختصاص العقيقة باليوم السابع للولادة فقال: «وحكمة هذا والله أعلم أن الطفل حين يولد، يكون أمره متردداً بين السلامة والعطب، ولا يدرى هل هو من أمر الحياة أو لا؟ إلى أن تأتي

---

(١) بداية المجتهد ١/ ٣٧٦، الإنصاف ٤/ ١١١، المجموع ٨/ ٤٣١، المغني ٩/ ٤٦١، عون المعبود ٨/ ٢٨.

(٢) راوه الترمذي وصححه وابو دواد واللفظ له وتقدم تخريجه.

(٣) سنن الترمذي مع شرحه التحفة ٥/ ٩٥ - ٩٦.

(٤) سنن الترمذي، كتاب الأدب، باب: ما جاء في تعجيل اسم المولود ٥/ ١٢١ وقال عنه حسن غريب، صحيح سنن الترمذي ٢/ ٣٧١.، وقال الألباني: حسن.

(٥) السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي (٩/ ٢٩٩) ح ١٩٧٤٩ وينظر: موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان ت حسين أسد، كتاب الأضاحي باب ما جاء في العقيقة، (٣/ ٣٨٥) ح١٠٥٦ وحسنه المحقق.

عليه مدة، يستدل بما يشاهد من أحواله فيها على سلامة بنيته وصحة خلقته؛ وأنه قابل للحياة وجعل مقدار تلك المدة أيام الأسبوع؛ فإنه دور يومي كما أن السنة دور شهري...، فكانت السنة غاية لتمام الخلق، وجمع في آخر اليوم السادس منها، فجعلت تسمية المولود، وإماطة الأذى عنه، وفديته، وفك رهانه في اليوم السابع»[١].

بعد أن اتفق الفقهاء على أن اليوم السابع هو المستحب للعقيقة، اقتداءً برسول الله ﷺ الذي عق عن الحسن والحسين فيه، اختلفوا في بعض فروع هذه المسألة[٢].

المطلب الثاني: وقت ذبح الأضحية:

يقول ابن عبد البر رحمه الله تعالى: «وقد أجمع العلماء على أن الأضحى مؤقت بوقت، إلا أنهم اختلفوا في تعيين ذلك الوقت... ولا خلاف بين العلماء أن من ذبح ضحيته قبل أن يغدو إلى المصلى، وبعد الصلاة، فقد فعل ما لا يجب، وأنه لا ضحية له، وأن عليه إعادة ما أفسد من ضحيته تلك إذا ذبحها قبل وقتها... وإنما اختلفوا فيمن ذبح بعد الصلاة، وقبل أن يذبح الإمام»[٣].

اختلف الفقهاء في أول وقت ذبح الأضحية على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يدخل وقت ذبح الأضحية بعد طلوع شمس اليوم العاشر من ذي الحجة، وبعد دخول وقت صلاة الضحى، ومضي زمان من الوقت يسع صلاة

---

(١) تحفة المودود ص ٧٥ - ٧٦.

(٢) لم أتعرض لها لأنني أتناول في بحثي موضوع الفروق الفقهية بين العقيقة والأضحية وهذه المسائل تخرج عن الفروق، منها ذبح العقيقة قبل اليوم السابع، وذبح العقيقة بعد اليوم السابع، العقيقة إذا مات المولود قبل اليوم السابع، والعقيقة إذا مات المولود بعد اليوم السابع ولم يعق عنه، وغيرها من المسائل الفرعية.

(٣) الاستذكار ١٤٦، ١٤٧/ ١٥.

ركعتين وخطبتين خفيفتين، لا فرق في ذلك بين أهل الحضر والبوادي.

وهذا قول الشافعية[١] والحنابلة[٢]، ويرى الحنابلة أيضا أن يكون الذبح بعد صلاة الإمام وخطبته خروجا من الخلاف[٣].

أدلة هذا القول:

١. حديث البراء بن عازب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أول ما نبدأ به في يومنا هذا، نصلي ثم نرجع فننحر، فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا، ومن ذبح فإنما هو لحم قدمه لأهله، وليس من النسك في شيء»[٤].

٢. وفي رواية عن البراء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «صلى رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، فلا يذبح حتى ينصرف»[٥].

قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ معلقا على هذه الرواية من حديث البراء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «تمسك به الشافعية في أن أول وقت الأضحية قدر فراغ الصلاة والخطبة، وإنما شرطوا فراغ الخطيب؛ لأن الخطبتين مقصودتان مع الصلاة في هذه العبادة، فيعتبر مقدار الصلاة والخطبتين على أخف ما يجزئ بعد طلوع الشمس، فإذا ذبح بعد ذلك أجزأه الذبح عن الأضحية، سواء صلى العيد أم لا، وسواء ذبح الإمام أضحيته أم لا، ويستوي في ذلك أهل المصر والحاضر والبادي»[٦].

---

(١) الحاوي ١٥/ ٨٥، المجموع ٨/ ٣٨٧، مغني المحتاج ٦/ ١٢٩.

(٢) كشاف القناع ٣/ ٩، المغني ٩/ ٤٥٢.

(٣) المغني لابن قدامة٩/ ٤٥٣.

(٤) صحيح البخاري مع الفتح ١٢، كتاب العيدين: باب سنة العيدين لأهل الإسلام.ح٩٥١ ١/ ٩٨.

(٥) صحيح البخاري مع الفتح، كتاب الأضاحي، باب من ذبح قبل الصلاة أعاد ١٢/ ١١٧.

(٦) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ١٠/ ٢١.

القول الثاني: يدخل وقت ذبح الأضحية بطلوع فجر يوم النحر، في حق من لا تجب عليهم صلاة العيد من سكان البوادي، وأما أهل الحاضرة فيدخل وقت الأضحية في حقهم بعد صلاة العيد، وأما إن لم يصلوا العيد لعذر فيدخل وقتها بمضي وقت الصلاة، وهذا قول الحنفية(١).

أدلة هذا القول:

١- حديث البراء بن عازب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ:

«إن أول ما نبدأ به في يومنا هذا، نصلي ثم نرجع فننحر، فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا، ومن ذبح فإنما هو لحم قدمه لأهله، وليس من النسك في شيء»(٢).

٢- عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ يوم النحر: «من كان ذبح قبل الصلاة فليعد، فقام رجل فقال يا رسول الله...»(٣).

قال الزيلعي الفقيه رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال ذلك - أي الرسول ﷺ في حق من عليه صلاة العيد، كي لا يشتغل بها عنها، فلا معنى للتأخير عن القروي إذ لا صلاة عليه»(٤).

القول الثالث: يدخل وقت ذبح الأضحية بعد صلاة الإمام وخطبته وبعد ذبحه لأضحيته، فإن لم يذبح، اعتبر زمن ذبحه، وهذا قول المالكية(٥).

أدلة هذا القول:

١- عن البراء بن عازب، أن خاله أبا بردة بن نيار، ذبح قبل أن يذبح النبي

---

(١) الهداية ٨/ ٤٣٠، حاشية ابن عابدين ٦/ ٣٨٠.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) صحيح البخاري مع الفتح، كتاب الأضاحي، باب مَا يُشْتَهَى مِنَ اللَّحْمِ يَوْمَ النَّحْرِ. ١٢/ ١١٦.

(٤) تبيين الحقائق ٦/ ٤.

(٥) شرح الخرشي ٣/ ٣٦، تفسير القرطبي ١٢/ ٤٢.

ﷺ، فقال: «يا رسول الله، إن هذا يوم اللحم فيه مكروه، وإني عجلت نسيكتي لأطعم أهلي وجيراني وأهل داري، فقال رسول الله ﷺ: أعد نسكا، فقال: يا رسول الله، إن عندي عناق لبن هي خير من شاتي لحم، فقال: هي خير نسيكتيك، ولا تجزئ جذعة عن أحد بعدك»(١).

٢- حديث جندب بن سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: شهدت الأضحى مع الرسول ﷺ فقال: «من كان ذبح أضحيته قبل أن يصلي، أو نصلي، فليذبح مكانها أخرى، ومن كان لم يذبح فليذبح باسم الله»(٢).

قال الحافظ ابن عبد البر -رحمه الله تعالى-: «وفي حديث مالك -أي حديث البراء- من الفقه أن الذبح لا يجوز قبل ذبح الإمام، لأن الرسول ﷺ أمر الذي ذبح قبل أن يذبح بالإعادة، وقد أمرنا الله بالتأسي به، وحذرنا من مخالفة أمره، ولم يخبرنا ﷺ أن ذلك خصوص له، فالواجب في ذلك استعمال عمومه»(٣).

المناقشة والرأي المختار:

الأضحية عبادة جعلها الله تبارك وتعالى عبادة مؤقتة بوقت محدود معلوم، لا تجزئ قبل وقتها على أي حال ولا تجزئ بعدها إلا على سبيل القضاء إذا أخرها لعذر.

فأول وقت الأضحية بعد صلاة العيد لمن يصلون كأهل البلدان أو بعد قدر صلاة العيد لمن لا يصلون العيد كالمسافرين وأهل البادية، لأن أهل البادية والبدو ليس عليهم. لعموم الأحاديث الواردة ومنها:

١- ما راوه البراء بن عازب عن النبي ﷺ: «من ذبح قبل الصلاة فإنما هو

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الأضاحي، باب: وقتها، ٥/ ٩٦.
(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الأضاحي، باب: وقتها، ٥/ ٩٦.
(٣) التمهيد ١٨٢/ ٢٣.

لحم قدمه لأهله وليس من النسك في شيء»[١].

٢- وعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «ومن ذبح بعد الصلاة، فقد تم نُسُكه، وأصاب سنة المسلمين»[٢].

٣- وعن جندب بن سفيان البَجَلي عند البخاري قال :شهدت النبي ﷺ قال: «من ذبح قبل أن يصلي فليعد مكانها أخرى»[٣]. فأول وقت الذبح-ذبح الأضحية-هو بعد صلاة العيد لمن يصلون، كأهل البلدان والحضر، أو بمقدار صلاة العيد لمن لا يصلون كالمسافرين وأهل البوادي.

المطلب الثالث: آخر وقت ذبح الأضحية:

قال أبو عمر بن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ: «أجمع العلماء على أن يوم النحر يوم أضحى، وأجمعوا أن لا أضحى بعد انسلاخ ذي الحجة»[٤].

واختلف الفقهاء في آخر وقت ذبح الأضحية ومدته على قولين:

القول الأول: أيام التضحية ثلاثة: يوم العيد واليومان الأولان من أيام التشريق، وهذا قول عمر وعلي، وابن عمر، وابن عباس، وأبو هريرة ، وبه قال الثوري، وإبراهيم النخعي[٥]، وهذا مذهب جمهور الفقهاء: الحنفية[٦]، والمالكية[٧]، والحنابلة[١].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الأضاحي، باب: وقتها، ٥/ ٩٦

(٣) سبق تخريجه.

(٤) الاستذكار، ١٥/ ٢٠٥.

(٥) الاستذكار، ١٥/ ٢٠٥.. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤٣/ ١٢. المغني، ٣/ ٣٨٤.

(٦) بدائع الصنائع، ٥/ ٦٥، المبسوط، ٨/ ٢٠٠.

(٧) مواهب الجليل، ٤/ ٢٧٣، الشرح الكبير ٢/ ٨٦.

أدلة هذا القول:

١- قوله تعالى: ﴿ لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ﴾(٢).

قال الحافظ ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وروي ذلك عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ من وجوه. وبه قال الإمام مالك وأصحابه وأبو يوسف القاضي. وروينا عن مالك وعن أبي يوسف أيضا أنهما قالا: الذي نذهب إليه في الأيام المعلومات أنها أيام النحر: يوم النحر، ويومان بعده، ...

فعلى قول مالك، ومن تابعه يوم النحر معلوم، أي من المعلومات، ليس بمعدود، أي ليس من المعدودات، واليومان بعده معدودات معلومات»(٣).

٢- عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، «أن رسول الله ﷺ نهى أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث»(٤).

وجه الدلالة: أنه نهى عن أكل لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، ولو كان اليوم الرابع يوم ذبح، لكان الذبح مشروعا في وقت يحرم فيه الأكل، ثم نسخ بعد ذلك تحريم الأكل، وبقي وقت الذبح بحاله(٥).

ثانيـًا: أنه وَرَدَ عن الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ تخصيصه بالعيد ويومين بعده، منهم

=

(١) المغني، ٣/ ٣٨٤، كشاف القناع ٢/ ٥٣٠.

(٢) سورة الحج الآية ٢٨.

(٣) الاستذكار، ١٥/ ٢٠٥.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الأضاحي، باب بَيَانِ مَا كَانَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الأَضَاحِيِّ بَعْدَ ثَلاَثٍ فِى أَوَّلِ الإِسْلاَمِ وَبَيَانِ نَسْخِهِ وَإِبَاحَتِهِ إِلَى مَتَى شَاءَ.، ٦/ ٨٠، برقم ٥١٤٣.

(٥) المغني، ٣/ ٣٨٥.

عمر، وعلي، وابن عمر، وابن عباس، وأبو هريرة، وأنس، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ولا يعرف لهم من الصحابة مخالف، ومثل هذا لا يقال بالرأي[١].

ثالثًا: أنه قد ثبت الفرق بين أيام النحر وأيام التشريق؛ ولو كانت أيام النحر أيام التشريق لما كان بينهما فرق، وكان ذكر أحد العددين ينوب عن الآخر[٢].

القول الثاني: يبقى وقت التضحية إلى آخر أيام التشريق، أي أن أيام النحر أربعة؛ يوم العيد وثلاثة أيام بعده، يروى عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهو قول طائفة من السلف منهم الحسن، وعطاء، والأوزاعي... وابن المنذر[٣]، وهو مذهب الشافعية[٤]، وقول للحنابلة[٥]، واختاره ابن تيمية[٦]، وابن القيم[٧]، وابن باز[٨]، وابن عثيمين[٩].

الأدلة على هذا القول:

١- عن جبير بن مطعم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ أنه قال: «كل منى منحر، وكل أيام التشريق ذبح»[١٠].

---

(١) المغني، ٩/ ٤٥٣، ٥/ ٢٤٣.

(٢) مجلة البحوث الإسلامية، ٤/ ٢٠٢.

(٣) المغني، ٣/ ٣٨٥.

(٤) الأم ٢/ ٢٢٢. المجموع، ٨/ ٣٨٧، روضة الطالبين ٣/ ٢٠٠.

(٥) الفتاوى الكبرى، ٥/ ٣٨٥. كشاف القناع ٣/ ٩.

(٦) الفتاوى الكبرى، ٥/ ٣٨٥.

(٧) زاد المعاد، ٢/ ٣١٩.

(٨) مجموع فتاوى ابن باز، ١٨/ ٣٨.

(٩) الشرح الممتع. ٧/ ٤٦٠.

(١٠) رواه أحمد (٤/ ٨٢) (١٦٧٩٧)، وابن حبان (٩/ ١٦٦) (٣٨٥٤)، والطبراني (٢/ ١٣٨) (١٥٨٣)، والبيهقي (٥/ ٢٣٩) (١٠٥٢٥). قال البيهقي: مرسل، وقال ابن القيم في «زاد =

وجه الدلالة:

نص الحديث يدل على أن كل أيام منى أيام نحر.

٢- عن نبيشة الهذلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «أيام التشريق أيام أكل، وشرب، وذكر لله عز وجل»(١).

قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلما لم يحظر على الناس أن ينحروا بعد يوم النحر بيوم، أو يومين، لم نجد اليوم الثالث مفارقا لليومين قبله؛ لأنه ينسك فيه ويرمى كما ينسك ويرمى فيهما»(٢).

٣- واحتجوا بأن هذا القول قد نقل عن علي وابن عباس وعطاء وعمر بن عبد العزيز، فقد روى البيهقي بإسناده عن ابن عباس قال: الأضحى ثلاثة أيام بعد يوم النحر. وروى أيضا عن الحسن وعطاء قالا: يضحى إلى آخر أيام التشريق. وروي أيضا عن عمر بن عبد العزيز قال: الأضحى يوم النحر وثلاثة أيام بعده(٣).

المناقشة والرأي المختار:

الرأي المختار هو القول الثاني: يبقى وقت التضحية إلى آخر أيام التشريق، أي أن أيام النحر أربعة؛ يوم العيد وثلاثة أيام بعده، ينتهي بنهاية اليوم الثالث عشر من أيام التشريق وقبل غروب الشمس في ذلك اليوم.

=

المعاد» (٢/ ٢٩١): روي من وجهين مختلفين يشد أحدهما الآخر وروي من حديث جبير بن مطعم وفيه انقطاع، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ٢٧): رجاله ثقات، وقال البوصيري في «إتحاف الخيرة المهرة» (٣/ ٢١١): له شاهد، وصححه السيوطي في «الجامع الصغير» (٦٣٣١)، والألباني في «صحيح الجامع» (٤٥٣٧).

(١) رواه مسلم، كتاب الصيام، باب: تَحْرِيمِ صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ. ٢/ ٨٠٠، رقم(١١٤١).

(٢) الأم ٢/ ٢٤٨.

(٣) سنن البيهقي ٩/ ٢٩٦ - ٢٩٧.

وقد أجاب العلامة ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ جوابا مفصلا عن هذه المسألة بقوله: «وأما نهيه ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فلا يدل على أن أيام الذبح ثلاثة فقط؛ لأن الحديث دليل على نهي الذابح أن يدخر شيئا فوق ثلاثة أيام، من يوم ذبحه فلو أخر الذبح إلى اليوم الثالث، لجاز له الادخار وقت النهي، ما بينه وبين ثلاثة أيام. والذين حددوه بالثلاث، فهموا من نهيه عن الادخار فوق ثلاث أن أولها من يوم النحر. قالوا: وغير جائز أن يكون الذبح مشروعا في وقت يحرم فيه الأكل.

قالوا: ثم نسخ تحريم الأكل فبقي وقت الذبح بحاله.

فيقال لهم: إن النبي ﷺ لم ينه إلا عن الادخار فوق ثلاث، لم ينه عن التضحية بعد ثلاث، فأين أحدهما من الآخر، ولا تلازم بين ما نهى عنه، وبين اختصاص الذبح بثلاث لوجهين: أحدهما: أنه يسوغ الذبح في اليوم الثاني والثالث، فيجوز له الادخار إلى تمام الثلاث من يوم الذبح. ولا يتم لكم الاستدلال حتى يثبت النهي عن الذبح بعد يوم النحر، ولا سبيل لكم إلى هذا.

الثاني: أنه لو ذبح في آخر جزء من يوم النحر، لساغ له حينئذ الادخار ثلاثة أيام بعد بمقتضى الحديث، وقد قال علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أيام النحر: يوم الأضحى وثلاثة أيام بعده، وهو مذهب إمام أهل البصرة الحسن، وإمام أهل مكة عطاء بن أبي رباح، وإمام أهل الشام الأوزاعي، وإمام فقهاء أهل الحديث الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، واختاره ابن المنذر.

ولأن الثلاثة تختص بكونها أيام منى، وأيام الرمي، وأيام التشريق، ويحرم صيامها، فهي إخوة في هذه الأحكام، فكيف تفترق في جواز الذبح بغير نص ولا إجماع»[1].

---

(١) زاد المعاد ٢/ ٢٩١.

الخلاصة: يتبين مما سبق التفريق بين المسألتين، فالفرق بين العقيقة والأضحية ثابت وواضح في الوقت، فالأضحية وقتها محدد، والعقيقة وقتها ليس بمحدد، فالأضحية مؤقتة بوقت لا تصح قبله، ولا تجزئ بعده فهي مرتبطة بموسم الحج، وأما العقيقة فهي مرتبطة بالولادة وليست مرتبطة بموسم الحج، فوقتها من الولادة إلى البلوغ، واختلفوا بعد.

المبحث السادس

الفرق بين العقيقة والأضحية في أخذ الشَّعر أو الظُّفُر لمن أراد أن يضحي أو يعقّ

من الفروق الفقهية بين العقيقة والأضحية عدم أخذ الشَّعر أو الظُّفُر في الضحية بخلاف العقيقة(١).

اتفق الفقهاء على جواز أخذ الشعر والظفر في عشر ذي الحجة لمن لم يُرِد أن يضحي، إذ هو حلال(٢).

---

(١) لم أجد من الفقهاء والعلماء من ذكر هذه المسألة وإنما وردت أحاديث كثيرة في حلق رأس المولود وإماطة الأذى عنه والتصدق بزنة شعره فضة.

ويدل على هذه السنة أحاديث كثيرة منها:

حديث سلمان بن عامر الضبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دمه، وأميطوا عنه الأذى». وعن سَمُرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «كل غلام رهينة بعقيقته، تذبح عنه يوم سابعه، ويحلق ويسمَّى »، وقد اتفق أهل العلم على أن ذلك من السنن. قال ابن قدامة المقدسي: «ويستحب أن يحلق رأس الصبي يوم السابع، ويسمى لحديث سمرة، وإن تصدق بزنة شعره فضة فحسن...» المغني ٩/ ٤٦١.

(٢) سائد بكداش، حكم أخذ الشَّعر أو الظُّفُر في عشر ذي الحجة لمن أراد أن يُضحِّي، على صفحة محمد بن علي بن صالح الغامدي.http://uqu.edu.sa/page/ar/19175، جامعة أم القرى.

فإذا أراد أحد أن يضحي، ودخل شهر ذي الحجة، فإنه لا يأخذ شيئًا من شعره، أو أظفاره، حتى يذبح أضحيته لحديث أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

فقد ورد هذا الحديث بروايات متعددة عند الإمام مسلم[١] وهي:

أ. عن أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ قال: «إذا دخلت العشر، وأراد أحدكم أن يضحي، فلا يمس من شعره، وبشره شيئا».

ب. عن أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ترفعه قال النبي ﷺ: «إذا دخل العشر وعنده أضحية يريد أن يضحي فلا يأخذن شعرا ولا يقلمن ظفرا».

ج. عن أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ قال: «إذا رأيتم هلال ذي الحجة، وأراد أحدكم أن يضحي، فليمسك عن شعره وأظفاره».

د. عن أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قال رسول الله ﷺ: «من كان له ذبح يذبحه، فإذا أهل هلال ذي الحجة، فلا يأخذن من شعره، ولا من أظفاره شيئا حتى يضحي».

وقد اختلف الفقهاء في حكم أخذ الشعر أو الظفر في عشر ذي الحجة لمن أراد أن يضحي على عدة أقوال:

القول الأول: يباح الأخذ من الشعر أو الظفر: هذا قول أبو حنيفة وصاحبيه، وهو رواية عن مالك[٢].

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب نَهْيِ مَنْ دَخَلَ عَلَيْهِ عَشْرُ ذِى الْحِجَّةِ وَهُوَ مُرِيدُ التَّضْحِيَةِ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ أَظْفَارِهِ شَيْئًا. ٣/ ١٥٦٥ (١٩٧٧)، والروايات المذكورة كلها في صحيح مسلم في الموضع نفسه، وقد أخرج هذا الحديث أيضًا أصحاب السنن بألفاظ مقاربة جداً لألفاظ مسلم: سنن أبي داود ٣/ ٣٥٧ (٢٧٨٤)، سنن ابن ماجه ٢/ ١٠٥٢ (٣١٤٩)، سنن الترمذي ٤/ ١٠٢ (١٥٢٣)، سنن النسائي ٧/ ٢١١ (٤٣٦١)، مسند أحمد ٦/ ٢٨٩.

(٢) شرح معاني الآثار ٢/ ١٨٢، شرح النووي على صحيح مسلم ٤/ ١١٩. مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٣/ ٢٣٠.

أدلة هذا القول:

١- حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «لقد كنت أفتل قلائد هدي رسول الله ﷺ فيبعث هديه إلى الكعبة، فما يحرم عليه مما حل للرجال من أهله حتى يرجع الناس»(١).

وجه الدلالة في الحديث: الحديث فيه تصريح واضح الدلالة على إباحة ما قد حَظَره في حديث أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ومقدم عليه.

قال الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ بعد أن ذكر حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «... ففي ذلك دليل على إباحة ما قد حظره الحديث الأول - يعني حديث أم سلمة - ومجيء حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أحسن من مجيء حديث أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لأنه جاء مجيئا متواترا.

وحديث أم سلمة لم يجئ كذلك، بل قد طعن في إسناد حديث مالك، فقيل إنه موقوف على أم سلمة...،

ثم قال الطحاوي: وأما النظر في ذلك، فقد رأينا الإحرام ينحظر به أشياء مما قد كانت كلها قبله حلالا، منها الجماع والقبلة وقص الأظفار وحلق الشعر وقتل الصيد، فكل هذه الأشياء تحرم بالإحرام وأحكام ذلك مختلفة، فأما الجماع فمن أصابه في إحرامه فسد حجه، وما سوى ذلك لا يفسد إصابته الإحرام فكان الجماع أغلظ الأشياء التي يحرمها الإحرام، ثم رأينا من دخلت عليه أيام العشر وهو يريد أن يضحي أن ذلك لا يمنعه من الجماع، فلما كان ذلك لا يمنعه من الجماع، وهو أغلظ ما يحرم بالإحرام، كان أحرى أن لا يمنع مما دون ذلك»(٢).

---

(١) صحيح البخاري مع الفتح، كتاب الأضاحي، باب إِذَا بَعَثَ بِهَدْيِهِ لِيُذْبَحَ لَمْ يَحْرُمْ عَلَيْهِ شَيْءٌ. ٤/ ٢٩٥

(٢) شرح معاني الآثار ٤/ ١٨٢.

القول الثاني: يكره له أخذ الشعر أو الظفر كراهة تنزيه المالكية[١]، والشافعية[٢]، وبعض الحنابلة[٣].

أدلة هذا القول:

١- حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «لقد كنت أفتل قلائد هدي رسول الله ﷺ فيبعث هديه إلى الكعبة فما يحرم عليه مما حل للرجال من أهله حتى يرجع الناس»[٤].

وجه الدلالة من الحديث: النهي الوارد في حديث أم سلمة، محمول على كراهة التنزيه، وليس ذلك بحرام.

قال الماوردي رحمه الله تعالى: «فكان هدي رسول الله ﷺ وضحاياه، لأنه كان بالمدينة وأنفذها مع أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سنة تسع، وحكمها أغلظ لسوقها إلى الحرم، فلما لم يحرم على نفسه شيئا كان غيره أولى إذا ضحى في غير الحرم»[٥].

وقال أبو عبد الله الآبي المالكي رحمه الله تعالى: «مذهبنا أنه لا يلزم العمل بهذه الأحاديث - روايات حديث أم سلمة - لحديث عائشة... وبعث الهدي آكد من إرادة الأضحية»[٦].

القول الثالث: يحرم أخذ شيء من الشعر أو الظفر في عشر ذي الحجة لمن

---

(١) شرح الخرشي على خليل ٣/ ٣٩، جواهر الإكليل ١/ ٢٢١.

(٢) المجموع للنووي ٨/ ٣٩٢، شرح صحيح مسلم للنووي ١٣/ ١٣٨، مغني المحتاج ٤/ ٢٨٣، نهاية المحتاج ٨/ ١٢٤.

(٣) كشاف القناع ٣/ ٢٣، الإنصاف للمرداوي ٤/ ١٠٨، المغني ٩/ ٤٣٦.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) الحاوي ١٥/ ٧٤.

(٦) شرح الآبي على صحيح مسلم ٥/ ٣٠٧.

أراد أن يضحي، فيجب عدم الأخذ، وإلا أثم فاعله، وبهذا قال سعيد بن المسيب، وربيعة، وإسحاق، والإمام أحمد وأبو الحسن العبادي من الشافعية[١].

أدلة هذا القول:

١- احتجوا بحديث أم سلمة السابق وقد ورد بروايات عند مسلم متعددة، فالنهي فيه ظاهر في تحريم، ومقتضى النهي يفيد التحريم، في أخذ شيء من الشعر، أو الظفر في عشر ذي الحجة لمن أراد أن يضحي.

٢- ما رواه سعيد بن المسيب: «أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا إذا اشترى أحدهم أضحية ودخل العشر من ذي الحجة: كان يكف عن أخذ شعره وظفره حتى يضحي»[٢].

ردّ على ذلك أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، كانوا يتركون أخذ شيء من الشعر أو الظفر من باب الندب وليس من باب الوجوب[٣]. وقد ضعَّف هذا الأثر ابنُ عبد البر في التمهيد.

المناقشة والرأي المختار:

الرأي المختار هو قول الجمهور الحنفية والمالكية والشافعية. حيث اختلفوا فيما بينهم، فبعضهم حمله على الكراهة وبعضهم قال بالإباحة.

فالنهي في حديث أم سلمة الوارد ليس للتحريم، وذلك لعدة أدلة هي[٤]:

---

(١) المغني لابن قدامة ١١/ ٩٥، المبدع لابن مفلح ٣/ ٢٩٩، شرح النووي على صحيح مسلم ٤/ ١١٩، معجم فقه السلف ٤/ ١٤٤.

(٢) مشكل الآثار للطحاوي ١٤/ ١٤٢، وقد ضعَّف هذا الأثر ابنُ عبد البر في التمهيد ١٧/ ٢٣٥.

(٣) ينظر إعلاء السنن ١٧/ ٢٧٢.

(٤) فهد بن عبد الله الصقعبي، مقالة بعنوان التبصرة والنَظَر في حكم الأخذ من الشعر والبَشَر، مدونة فهد الصقعبي، ١/ ١٢/ ١٤٢٨هـ. http://assaqabi.blogspot.com. وكذلك =

الدليل الأول: أن القول بالتحريم مخالف لقواعد الشريعة وأصولها فإن الأضحية سنة ومستحب فعلها لا واجبة، ولا يترتب على مخالفة المستحب محرما، وإلا لكان تركه أولى من فعله؛ لأن ترك السنة أولى من ارتكاب المحرم وهذا محل اتفاق بين علماء الإسلام لا يخالف فيه أحد.

الدليل الثاني: حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: فتلت قلائد بدن النبي ﷺ بيدي، ثم قلدها، وأشعرها، وأهداها، فما حرم عليه شيء كان أحل له» أخرجاه في الصحيحين. وقد استدل بهذا الحديث من جهة أن البعث بالهدي أبلغ من إرادة الأضحية.

الدليل الثالث: تصريح السلف بنكارة الحديث وممن أنكره راوي الحديث عن أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا سعيد بن المسيب رَحِمَهُ اللَّهُ، أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عقب حديث أم سلمة: حدثني الحسن بن علي الحلواني حدثنا أبو أسامة حدثني محمد بن عمرو حدثنا عمرو بن مسلم بن عمار الليثي قال: «كنا في الحمام قبيل الأضحى فاطلى فيه ناس فقال بعض أهل الحمام إن سعيد بن المسيب يكره هذا أو ينهى عنه، فلقيت سعيد بن المسيب فذكرت ذلك له فقال: يا بن أخي هذا حديث قد نسي وترك»(١).

وقال الليث بن سعد لما ذكر له حديث أم سلمة: قد رُوي هذا، والناس على غيره(٢).

=

ينظر بحث حكم أخذ الشَّعر أو الظُّفُر في عشر ذي الحجة لمن أراد أن يُضحِّي، سائد بكداش.

(١) صحيح مسلم مع شرح النووي، كتاب الأضاحي، باب نَهْي مَنْ دَخَلَ عَلَيْهِ عَشْرُ ذِى الْحِجَّةِ وَهُوَ مُرِيدُ التَّضْحِيَةِ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ أَظْفَارِهِ شَيْئًا. ٥/ ١٢١.

(٢) ينظر إعلاء السنن ١٧/ ٢٧٢.

وقد أنكر عكرمة مولى ابن عباس هذا الحديث حيث قال بعد أن ذكر له: ألا يعتزل النساء والطيب! وذلك على سبيل الاستنكار[١].

الدليل الرابع: يحمل حديث أم سلمة أن من عين أضحيته فيحرم عليه الأخذ من شعره وظفره، حيث إن الأضحية تكون واجبة إذا عينت، وذلك لما ورد في بعض ألفاظ الحديث عند مسلم وغيره: «إذا دخل العشر وعنده أضحية يريد أن يضحي فلا يأخذن شعرا ولا يقلمن ظفرا»[٢].

الخلاصة: وعليه يظهر صحة هذا الفرق بين العقيقة والأضحية وقوته في عدم الأخذ من الشعر والظفر لمن أراد أن يضحي في أن العقيقة بخلاف ذلك.

المبحث السابع

الفرق بين العقيقة والأضحية في عدم كسر عظام العقيقة بخلاف الأضحية

الفرق: عد الحنابلة أن من الفوارق بين العقيقة والأضحية أن العقيقة لا يكسر عظمها. وقد علل ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الفرق بقوله[٣]:

أحدها: إظهار شرف هذا الإطعام وخطره إذا كان يقدم للآكلين ويهدى إلى الجيران ويطعم للمساكين، فاستحب أن يكون قطعا كل قطعة تامة في نفسها لم يكسر من عظامها شيء، ولا نقص العضو منها شيئا، ولا ريب أن هذا أجل موقعا وأدخل في باب الجود من القطع الصغار.

الثاني: أن الهدية إذا شرفت وخرجت عن حد الحقارة وقعت موقعا حسنا عند

---

(١) إعلاء السنن ١٧/ ٢٧٠.

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي، كتاب الأضاحي، باب نَهْي مَنْ دَخَلَ عَلَيْهِ عَشْرُ ذِى الْحِجَّةِ وَهُوَ مُرِيدُ التَّضْحِيَةِ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ أَظْفَارِهِ شَيْئًا. ٥/ ١٢١.

(٣) تحفة الودود ص٧٤ -٧٥، الإنصاف ٤/ ١١٣.

المهدى إليه ودلت على شرف نفس المهدي وكبر همته، وكان في ذلك تفاؤل بكبر نفس المولود وعلو همته وشرف نفسه.

المعنى الثالث: أنها لما جرت مجرى الفداء استحب أن لا تكسر عظامها تفاؤلا بسلامة أعضاء المولود وصحتها وقوتها، وبما زال من عظام فدائه من الكسر.

اختلف أهل العلم في جواز كسر عظام العقيقة من عدمه على قولين:

القول الأول: يستحب أن تذبح العقيقة وتقطع على المفاصل، ولا تكسر عظامها وتطبخ جُدُولاً[١]، وهذا قول الشافعية[٢] والحنابلة[٣]، ونقل هذا عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وعطاء وابن جريج[٤].

أدلة هذا القول:

١-عن أم كرز وأبي كرز قالا: «نذرت امرأة من آل عبد الرحمن بن أبي بكر إن ولدت امرأة عبد الرحمن نحرنا جزورا فقالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «لا بل السنة أفضل، عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الجارية شاة تقطع جدولا، ولا يكسر لها عظم، فيأكل ويطعم ويتصدق، وليكن ذاك يوم السابع، فإن لم يكن، ففي أربعة عشر، فإن لم يكن، ففي إحدى وعشرين»[٥].

---

(١) الجُدُول بضم الجيم وبضم الدال، جمع جَدْل وهو كل عظم موفر كما هو لا يكسر أي تقطع العقيقة عضواً عضواً ولا يكسر لها عظم، لسان العرب ٢/ ٢١١.

(٢) المهذب ج٢ ص٨٤٢. مغني المحتاج ٤/ ٣٩٤.

(٣) تحفة الودود ص٧٤، كشاف القناع ٣/ ٣٠.

(٤) المجموع ٨/ ٤٣٠، المغني ٩/ ٤٦٣.

(٥) رواه الحاكم في «المستدرك» (٤/ ٢٦٦) رقم (٧٥٩٥). فحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فيه انقطاع كما قال الألباني، فإن عطاء بن أبي رباح لم يسمع من أم كرز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا شيئا كما ذكر ذلك ابن المديني وأحمد بن حنبل، تهذيب التهذيب» (٣/ ١٠٣).

قال الشيخ الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ - معلقا على هذا الحديث-:

=

٢- عن أم كرز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال رسول الله ﷺ: «عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة «قال: وكان عطاء يقول: تقطع جدولا ولا يكسر لها عظم، أظنه قال: ويطبخ»(١).

٣- وعن جعفر بن محمد، عن أبيه أن النبي ﷺ قال: في العقيقة التي عقتها فاطمة عن الحسن والحسين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أن ابعثوا إلى القابلة برجل، وكلوا، وأطعموا، ولا تكسروا منها عظماً»(٢).

=

رجاله كلهم ثقات معروفون رجال مسلم غير إبراهيم بن عبد الله وهو السعدي النيسابوري وهو صدوق كما قال الذهبي في (الميزان)، وغير أبي عبد الله محمد بن يعقوب الشيباني وهو حافظ كبير مصنف ويعرف بابن الأحزم توفي سنة (٣٤٤) له ترجمة في (التذكرة) (٣/ ٧٦ - ٧٧).

قال: وعلى هذا فظاهر الإسناد الصحة، ولكن له عندي علتان: الأولى: الانقطاع بين عطاء وأم كرز، لما ذكرته فيما تقدم من الكلام على طرق حديث أم كرز هذه عند حديث عائشة، رقم (١١٦٦). والأخرى: الشذوذ والإدراج، فقد ثبت الحديث عن عائشة من طريقين كما سبق هناك، وليس فيهما قوله: (تقطع جدولا...) فالظاهر أن هذا مدرج من قول عطاء، ويؤيده أن عامر الأحول رواه عن عطاء عن أم كرز قالت: قال رسول الله ﷺ: «عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الجارية شاة». قال: وكان عطاء يقول: تقطع جدولا...) دون قوله (ولكن ذاك يوم السابع...). أخرجه البيهقي (٩/ ٣٠٢). فقد بين عامر أن هذا القول ليس مرفوعا في الحديث وإنما هو من كلام عطاء موقوفا عليه، فدل أنه مدرج في الحديث» الإرواء» (٤/ ٣٩٥).

(١) البيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٥٠ (١٩٢٨٧) «باب من قال لا تكسر عظام العقيقة ويأكل أهلها منها ويتصدقون ويهدون.

(٢) ضعيف أخرجه أبو داود في المراسيل ص٤١، والبيهقي في سننه (٩/ ٣٠٤) قال البيهقي مرسل وعده أبو داود من المراسيل.

القول الثاني: جواز كسر عظامها كغيرها من الذبائح وبه قال الزهري[١] والمالكية[٢]، وهو وجه للبصريين من الشافعية[٣].

أدلة القول الثاني:

١- لم يثبت في كسر عظامها نهي مقصود فالأصل في ذلك الإباحة ولم يصح شيء يعتمد عليه.

٢- لمخالفة أهل الجاهلية الذين كانوا لا يكسرون عظم الذبيحة التي تذبح عن المولود، ولأن العادة جرت بكسر العظام وفي ذلك مصلحة لتمام الانتفاع بها ولا مصلحة تمنع من ذلك[٤].

قال الباجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنما قاله مالك – أي: كسر عظامها- لأن أهل الجاهلية كانوا إذا عقوا عن المولود لم يكسروا العظام وإنما كانت العقيقة تفصل من ذلك ما وافقهم، وفي الجملة كسر عظامها ليس بلازم وإنما لا يجوز تحري الامتناع عنه، والعقيقة في ذلك كسائر الذبائح وربما كان لها مزية المخالفة لفعل أهل الجاهلية»[٥].

٣- العادة جرت بكسر العظام، وفي ذلك مصلحة لتمام الانتفاع بها ولا مصلحة تمنع من ذلك ولم يصح في المنع من ذلك ولا في كراهته سنة يجب المصير إليها[٦].

---

(١) تحفة المودود ص ٦٢.

(٢) بداية المجتهد» (١/ ٣٧٧). شرح الخرشي ٣/ ٤٨، المجموع ٨/ ٤٤٨.

(٣) الحاوي ١٥/ ١٣٠.

(٤) بداية المجتهد» (١/ ٣٧٧).

(٥) المنتقى» (٤/ ٢٠٤-٢٠٥).

(٦) تحفة المودود ص ٦٢.

٤- قال الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في عدم كراهة كسر عظامها: «لأنه طيرة وقد نهي عنها، ولأن ذبحها أعظم من كسر عظمها»[١].

الرأي المختار: هو القول الثاني وذلك لأمور:

١- ضعف الأحاديث التي استدل بها أصحاب القول الأول.

٢- عدم وجود دليل يدل على خلافه الكسر للعظم.

قال الإمام محمد صديق حسن خان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ليس على شيء مما ذكروه من عدم الكسر والفصل من المفاصل وجمع العظام ودفنها وغير ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا من عقل، بل هذه الأمور خيالات شبيهة بما يقع من النساء ونحوهن من العوام مما لا يعود على فاعله بنفع دنيوي ولا ديني»[٢].

قال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولكن ليس هناك دليل صحيح يطمئن إليه القلب في هذا البحث- أي: كسر عظام العقيقة -... ومسألة التفاؤل لا ينبغي أن نتوسّع فيها هذا التوسّع»[٣].

الخلاصة: يظهر عدم صحة هذا الفرق بين العقيقة والأضحية وضعفه في كسر عظامها.

المبحث الثامن

الفرق بين العقيقة والأضحية في بيع جلدها وسواقطها

الفرق: تختلف العقيقة عن الأضحية في هذا الحكم عند الحنابلة فالعقيقة فيجوز فيها بيع جلدها ورأسها وسواقطها ويتصدق بثمن ذلك، بخلاف الأضحية

---

(١) الحاوي ١٥/ ١٣٠.

(٢) الروضة الندية(٢/ ٢٢٠)

(٣) الشرح الممتع» (٧/ ٤٩٩).

فلا يجوز ذلك. وهذا ما ندرسه في المطالب الآتية:

المطلب الأول: بيع جلد العقيقة ورأسها وسواقطها والتصدق بثمن ذلك:

جاء في الإقناع قوله: «وحكمها-العقيقة-حكم الأضحية في أكثر أحكامها: كالأكل، والهدية والصدقة...، ويباع جلدها ورأسها وسواقطها ويتصدق بثمنها، بخلاف الأضحية؛ لأن الأضحية أدخل منها في التعبد»(١).

وقد علل المرداوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الفرق بقوله: «ويحتمل أن يفرق بينهما، من حيث إن الأضحية ذبيحة شرعت يوم النحر. فأشبهت الهدي. والعقيقة شرعت عند سرور حادث، وتجدد نعمة. أشبهت الذبح في الوليمة؛ ولأن الذبيحة لم تخرج عن ملكه هنا. فكان له أن يفعل فيها ما شاء من بيع وغيره. انتهى. قال في الرعاية الكبرى: والتفرقة أشهر وأظهر(٢).

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: جواز بيع جلد العقيقة ورأسها وسواقطها والتصدق بثمن ذلك. وهذا قول الحنابلة وهو المذهب عندهم(٣).

أدلة هذا القول(٤):

١- العقيقة شرعت عند سرور حادث وتجدد نعمة فأشبهت الذبيحة في الوليمة.

٢- الذبيحة ههنا لم تخرج عن ملكه، فكان له أن يفعل بها ما شاء، من بيع

---

(١) الإقناع، ١/ ٤١٢.

(٢) الإنصاف، ١١٤، ١١٣/ ٤.

(٣) الإنصاف، ١١٤، ١١٣/ ٤. تحفة المودود ص ٧٠، كشاف القناع ٣/ ٣١.

(٤) المغني ٩/ ٤٦٣، الإنصاف ٤/ ١١٣ - ١١٤.

وغيره، والصدقة بثمن ما بيع منها بمنزلة الصدقة به فضلها وثوابها وحصول النفع به فكان له ذلك.

فالأضحية أدخل في التعبد من العقيقة، أما العقيقة فيجوز فيها بيع جلد ورأس وسواقط ويتصدق بثمنه.

القول الثاني: عدم جواز بيع أي شيء من العقيقة وهذا قول المالكية[١]، والشافعية[٢]، ورواية عند الحنابلة[٣].

جاء في مواهب الجليل قوله: «وحكم لحمها وجلدها كالأضحية»[٤].

وقال ابن رشد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما حكم لحمها وجلدها وسائر أجزائها، فحكم لحم الضحايا في الأكل والصدقة ومنع البيع»[٥].

وقال البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا يجوز أن يبيع شيئًا منها؛ لأنه ذبحها قربة إلى الله تعالى كالأضحية»[٦].

وقال ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال أحمد يباع الجلد، والرأس والسقط ويتصدق به، وقد نص في الأضحية على خلاف هذا وهو أقيس في مذهبه لأنها ذبيحة لله فلا يباع منها شيء كالهدي؛ ولأنه تُمكِن الصدقة بذلك بعينه فلا حاجة إلى بيعه، وقال أبو الخطاب يحتمل أن ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى فيخرج في المسألتين

---

(١) الموطأ ٢/ ٤٠٠، وانظر مواهب الجليل ٤/ ٣٩٤.

(٢) التهذيب ٨/ ٤٩.

(٣) الإنصاف، ١١٣/ ٤. المغني ٩/ ٤٦٣.

(٤) مواهب الجليل ٣/ ٢٥٨.

(٥) بداية المجتهد ١/ ٣٧٧.

(٦) التهذيب، ٨/ ٤٩.

روايتان...»[١].

يقول الشيخ عبد الكريم الخضير: «مما تفترق به الأضحية والعقيقة: أن العقيقة يباع جلدها ورأسها وسواقطها، ويتصدق بثمنه دون الأضحية، وعن الإمام أحمد - رحمه الله تعالى-: أنه لا يباع منها شيء كالأضحية، ولعل هذا أقرب؛ لأنها نسيكة أخرجها من ماله لله -سبحانه وتعالى-، والبيع لا شك أنه يخل بالإخراج»[٢].

ودليل هذا القول: قياس العقيقة على الأضحية في الأكل والصدقة ومنع البيع وعلى أنها نسيكة وأنها قربة لله تعالى.

الرأي المختار: هو رأي جمهور الفقهاء في عدم جواز بيع أي شيء من العقيقة.

قال ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والأشبه قياسها على الأضحية؛ لأنها نسيكة مشروعة غير واجبة، فأشبهت الأضحية»[٣].

فعن علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: «أمرني رسول الله ﷺ أن أقوم على بدنة وأتصدق بلحومها وجلودها وجلالها وأن لا أعطي الجازر منها شيئًا وقال: نحن نعطيه من عندنا»[٤].

المطلب الثاني: بيع جلد الأضحية ورأسها وسواقطها:

يجوز للمضحي أن يأخذ الجلد له وينتفع به باتفاق الفقهاء، واختلفوا في حكم بيع جلد الأضحية على ثلاثة أقوال:

---

(١) المغني ٩/ ٤٦٣.

(٢) شرح زاد المستقنع، عبد الكريم بن عبد الله الخضير، ١٥/ ٢٢.

(٣) المغني ٩/ ٤٦٣.

(٤) ابن ماجه، السنن، كتاب الأضاحي، باب من جلل البدنة ٢/ ١٠٤٣، ح٣٠٩٩ وصححه الألباني.

القول الأول: عدم الجواز. وهذا قول المالكية[١]، والشافعية[٢]، ورواية عند الحنابلة[٣].

أدلة هذا القول:

١- عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال النبي ﷺ: «من باع جلد أضحيته فلا أضحية له»[٤].

٢- وعن قتادة بن النعمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «... لا تبيعوا لحوم الهدي والأضاحي، فكلوا وتصدقوا واستمتعوا بجلودها ولا تبيعوها، وإن أُطعمتم من لحمها فكلوا إن شئتم»[٥].

وجه الدلالة من الحديثين: دلّ ظاهر الحديثين على تحريم بيع لحوم الهدي والأضاحي، وكذلك بقية أجزائها.

٣- علّلوا ذلك بأنه جعل الأضحية كلها لله تعالى فلم يَجُزْ له بيع شيء منها، كالوقف[٦].

القول الثاني: الجواز. وهو قول الحسن البصري، والنخعي، والأوزاعي، وأبي ثور، وعلّلوا ذلك بأنه يجوز له الانتفاع بالجلد فجاز له بيعه[٧]. ولأن مقصود

---

(١) الذخيرة ٤/ ١٥٦.

(٢) المجموع ٨/ ٤١٩ – ٤٢٠.

(٣) المغني ٩/ ٤٥٠.

(٤) مستدرك الحاكم ٢/ ٤٢٢، برقم [٣٥٢٥] وقال: هو صحيح، سنن البيهقي ٩/ ٢٩٤، صحيح الجامع الصغير ٢/ ١٠٥٥، وقال الشيخ الألباني: حسن.

(٥) الفتح الرباني ١٣/ ٥٤. وقال في مجمع الزوائد: إنه مرسل صحيح الإسناد.

(٦) المغني ٩/ ٤٥١.

(٧) المغني ٩/ ٤٥٠. الحاوي الكبير ١٥/ ١٢٠. المجموع شرح المهذب (٨/ ٢٥٠).

الأضحية إراقة الدم وإطعام اللحم[١].

القول الثالث: يكره أن يبيع جلد الأضحية بعد الذبح، ويجوز له بيعه إذا نوى الصدقة بثمنه، وهذا قول مروي عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ونقله ابن المنذر عن أحمد وإسحاق، وهو قول الحنفية[٢].

أدلة هذا القول:

١- لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «من باع جلد أضحيته فلا أضحية له»[٣].

٢- وقال علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «أمرني رسول الله ﷺ أن أقوم على بدنة وأتصدق بلحومها، وجلودها، وجلالها، وأن لا أعطي الجازر منها شيئًا، وقال: نحن نعطيه من عندنا»[٤].

وجه الدلالة من الحديثين: النهي يفيد كراهة البيع. أما البيع فجائز لقيام الملك والقدرة على التسليم[٥].

قال السرخسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «يكره له أن يبيع الجلد؛ فإن فعل ذلك تصدق بثمنه كما لو باع شيئا من لحمها. قال: (ولا بأس بأن يشتري بجلد الأضحية متاعا للبيت)؛ لأنه لو دبغه وانتفع به في بيته جاز، وكذلك إذا اشترى به ما ينتفع به في بيته؛ لأن للبدل حكم المبدل، وهذا استحسان، وقد ذكر في نوادر هشام قال يشتري به الغربال

---

(١) الحاوي الكبير ١٥/ ١٢٠.

(٢) المبسوط، ١٢/ ١٤. عُيُون الْمَسَائِل ١/ ١٢٢. المغني ٩/ ٤٥٠. المجموع شرح المهذب (٨/ ٢٥٠).

(٣) الحديث سبق تخريجه.

(٤) الحديث سبق تخريجه.

(٥) الهداية في شرح بداية المبتدي ٤/ ٣٦٠.

والجراب، وما أشبه ذلك»[١].

فكما يجوز للمضحي أن يأخذ الجلد له وينتفع به بالاتفاق، جاز له التصدق بثمنه من باب أولى.

وقد ردّ ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «وما ذكروه في شراء آلة البيت، يبطل باللحم، لا يجوز بيعه بآلة البيت وإن كان ينتفع به، فأما جواز الانتفاع بجلودها وجلالها، فلا خلاف فيه؛ لأنه جزء منها، فجاز للمضحي الانتفاع به، كاللحم»[٢].

الرأي المختار:

هو القول الأول قول جمهور الفقهاء فلا يجوز بيع شيء من الأضحية، لا لحمها ولا جلدها ولا أطرافها، واجبة كانت أو تطوعـًا.

وذلك لعدة أدلة هي:

١- وجود أحاديث نبوية تنهى عن البيع بنص صريح. قال الحافظ المنذري: «وقد جاء في غير ما حديث عن النبي ﷺ النهي عن بيع جلد الأضحية»[٣].

٢- وروي عن سيدنا علي - كرم الله وجهه - أنه قال: إذا ضحيتم فلا تبيعوا لحوم ضحاياكم، ولا جلودها وكلوا منها وتمتعوا؛ ولأنها من ضيافة الله - عز شأنه - التي أضاف بها عباده وليس للضيف أن يبيع من طعام الضيافة شيئا[٤].

٣- كما أنه قد جعلها قربة لله تعالى فلم يجز بيع شيء منها كالوقف[٥].

٤لأن القربة ذهبت عنه فيتصدق به؛ ولأنه استفاده بسبب محظور وهو البيع

---

(١) المبسوط، ١٢/ ١٤. البناية شرح الهداية، ١٢/ ١٤.

(٢) المغني ٩/ ٤٥١.

(٣) الترغيب والترهيب ٢/ ١٥٦، وانظر صحيح الترغيب والترهيب ص ٤٥٥.

(٤) بدائع الصنائع ٥/ ٨١

(٥) المغني ٩/ ٤٥١.

فلا يخلو عن خبث فكان سبيله التصدق[١].

٥- لأن ما لم يجز بيع لحمه لم يجز بيع جلده كدم التمتع والقران[٢].

٦- ولزوال ملكه عنها بذبحها فلا تورث[٣].

الخلاصة: وعليه يظهر عدم صحة هذا الفرق بين العقيقة والأضحية وضعفه، في جواز بيع جلد العقيقة ورأسها، وسواقطها والتصدق بثمن ذلك، فالأصل أن لا يباع شيء من العقيقة؛ لأنها ملحقة بالأضحية في معظم أحكامها والله تعالى أعلم.

تم بحمد الله.

---

(١) بدائع الصنائع ٥/ ٨١

(٢) الحاوي الكبير ١٥/ ١٢٠.

(٣) نهاية المحتاج، ٨/ ١٤٢.

الخاتمة

ختاما جاء هذا البحث لبيان الفروق الفقهية بين العقيقة والأضحية، وقد توصلت في هذا البحث إلى أهم النتائج الآتية:

أولا: النتائج:

ـ العقيقة اصطلاحا هي الذبيحة التي تذبح عن المولود يوم سابعه شكراً لله سبحانه وتعالى على نعمة المولد وتكون خالية من العيوب.

ـ الأضحية اصطلاحا: ما يذبح من بهيمة الأنعام أيام الأضحى بسبب العيد؛ تقربـًا إلى الله عز وجل.

ـ ظهور صحة الفرق بين العقيقة والأضحية أن الذكر والأنثى في الأضحية سواء، والذكر في العقيقة يتفاضل على الأنثى.

ـ لم يصح الفرق بين العقيقة والأضحية من حيث الحكم الشرعي فجمهور أهل العلم أن العقيقة سنة مؤكدة كما هي الأضحية.

ـ يبدو الفرق واضحا في مسألة التشريك في العقيقة والأضحية حيث تختلف فيها العقيقة عن الأضحية عند جمهور العلماء، فهم يرون التشريك في الأضحية، فتجزئ عندهم البقرة عن سبعة، والبدنة عن سبعة.

ـ الفرق في بيان جنس ما يعق ويضحى به من الحيوان، لا يظهر في هذه المسألة فرق بين العقيقة والأضحية، ويجوز أن تكون العقيقة من الضأن والمعز والإبل والبقر كما قال الجمهور.

ـ الفرق في بيان وقت العقيقة والأضحية ثابت وواضح، فالأضحية وقتها محدد، والعقيقة وقتها ليس بمحدد، فالأضحية مؤقتة بوقت لا تصح قبله، ولا تجزئ بعده فهي مرتبطة بموسم الحج، وأما العقيقة فهي مرتبطة بالولادة وليست مرتبطة بموسم الحج، فوقتها من الولادة إلى البلوغ، واختلفوا بعد.

ـ مسألة الأخذ من الشعر والظفر، يظهر صحة هذا الفرق بين العقيقة والأضحية في عدم الأخذ من الشعر والظفر لمن أراد أن يضحي في حين أن العقيقة بخلاف ذلك.

ـ مسألة كسر عظام الذبيحة وعدمه، يظهر عدم صحة هذا الفرق بين العقيقة والأضحية.

ـ مسألة بيع جلد العقيقة ورأسها وسواقطها والتصدق بثمن ذلك، يظهر عدم صحة هذا الفرق بين العقيقة والأضحية، فالأصل أن لا يباع شيء من العقيقة؛ لأنها ملحقة بالأضحية في معظم أحكامها والله تعالى أعلم.

التوصيات:

- العناية بعلم الفروق الفقهية؛ مما يسهل على طلبة العلم التفريق بين النظائر المتحدة صورة ومعنى، المختلفة حكماً وعلة مما يسهل في عملية الاجتهاد.
- دراسة الفروق الفقهية دراسة مقارنة، والإسهام في إثراء الدراسات المقارنة استكمالاً لجهود السابقين، وعمل مشاريع بحثية يقوم بها طلبة الدراسات العليا.
- ترجمة مؤلفات الفروق الفقهية لإزالة الأوهام والشبهات التي أثارها بعض من اتهم الفقه الإسلامي بالتناقض، بانه يساوي الحكم بين المختلفات ويعطي الأمور المتماثلة أحكاماً متباينة والرد على شبهاتهم.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أحكام الأضحية والذكاة (مطبوع ضمن كتاب الصيد الثمين في رسائل ابن عثيمين)، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، دار الثقة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- أنوار البروق في أنواء الفروق، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، عالم الكتب.
- إحياء علوم الدين للإمام: أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥هـ، وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعلامة زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٧٨م.
- الاختيار لتعليل المختار عبد الله بن محمود الوصلي، دار المعرفة.
- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ناصر الدين الألباني المكتب الإسلامي.
- الاستذكار الحافظ بن عبد البر مؤسسة الرسالة.

- أسد الغابة في معرفة الصحابة، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري، عز الدين بن الأثير (المتوفى: ٦٣٠هـ)، المحقق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود.
- أسنى المطالب في شرح روض الطالب، شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى، بيروت - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٠.
- أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب امام الائمة مالك، لأبي بكر بن حسن الكشناوي، المكتبة العصرية.
- الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، دار الكتب العلمية.
- إعلاء السنن ظفر أحمد التهانوي، دار الكتب العلمية.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم.
- الأم: لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ١٥٠ - ٢٠٤هـ، دار الفكر، بيروت - لبنان، طبع ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف المرداوي، دار إحياء التراث العربي.
- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء قاسم القونوي، دار الوفاء، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، ط٥، ١٩٨١م، دار المعرفة.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع علاء الدين الكاساني، مؤسسة التاريخ العربي.
- بلغة السالك لأقرب المسالك، أحمد الصاوي، دار الفكر.
- البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد الغيثابى الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: ٨٥٥هـ).
- تاج العروس من جواهر القاموس مرتضى الزبيدي، دار الفكر.
- التاج والإكليل، محمد بن يوسف المواق، دار الكتب العلمية، ط١.
- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق فخر الدين عثمان الزيلعي دار المعرفة.
- تحفة الأحوذي بشرح سنن الترمذي للحافظ: أبى العلى محمد بن عبد الرحمن ابن عبد الرحيم المباركفوري ١٢٨٣هـ - ١٣٥٣هـ، مكتبة المعرفة بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- تحفة الفقهاء علاء الدين السمرقندي دار الكتب العلمية.
- تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج ابن الملقن دار حراء.
- تحفة الودود بأحكام المولود للعلامة: ابن قيم الجوزية، تحقيق الدكتور/ عبد الغفار سليمان البندارى، دار الريان للتراث بالقاهرة، بدون ذكر الطبعة والتاريخ.
- الترغيب والترهيب الحافظ زكي الدين المنذري، دار إحياء التراث العربي.
- التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

- التعليق المغني على سنن الدارقطني، شمس الحق العظيم أبادي.
- تفسير ابن كثير، الحافظ بن كثير، دار إحياء التراث العربي.
- تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة للمؤلف القيرواني ت ٣٨٦ هـ، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن خليل التتائي المالكي، تحقيق: محمد عايش عبد العال شبير، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م (دون ذكر دار النشر).
- التهذيب في فقه الإمام الشافعي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط١ سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، لبنان.
- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر.
- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م.
- جواهر الإكليل شرح مختصر الشيخ خليل، صالح عبد السميع الأبي الأزهري، دار الكتب العلمية، بيروت.
- حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)، محمد أمين الشهير بابن عابدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط٢.
- حاشية الخرشي على مختصر خليل للإمام: محمد بن عبد الله بن علي الخرشي المالكي المتوفى سنة ١١٠١هـ، على مختصر خليل، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية.

- حاشية السندي على النسائي للإمام، أبي الحسن نور الدين بن عبد الهادي السندي، وهذه الحاشية مع سنن النسائي، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م.
- حاشية العدوي علي الخرشي للشيخ، على بن أحمد العدوي المتوفى سنة ١١١٢هـ مع حاشية الخرشي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الحاوي الكبير أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية.
- دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- الدر المختار شرح تنوير الأبصار الحصكفي، مطبعة الحلبي.
- الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط١.
- الروض المربع شرح زاد المستقنع للشيخ: منصور بن يونس البهوتي، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٥هـ مع حاشية الروض المربع للنجدي.
- روضة الطالبين أبو زكريا يحيى النووي، دار الكتب العلمية.
- الروضة الندية (ومعها: التعليقاتُ الرَّضية على «الرَّوضة النّديَّة») أبو الطيب محمد صديق خان البخاري القِنَّوجي (المتوفى: ١٣٠٧هـ)، التعليقات بقلم: الشيخ محمَّد نَاصِر الدّين الألبَاني، ضبط نصَّه، وحقَّقه، وَقَام على نشره: علي بن حسَن الحَلبيُّ الأثريّ، دَارُ ابن القيِّم للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، دَار ابن عفَّان للنشر والتوزيع، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
- زاد المعاد في هدي خير العباد: لابن قيم الجوزية شمس الدين أبي عبد الله

محمد ابن أبى بكر الزرعي الدمشقي ٦٩١هـ ٧٥١هـ، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة الخامسة عشر ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م.

- سنن ابن ماجة للحافظ: أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ٢٠٧هـ/ ٢٧٥هـ، حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة ولا تاريخ.
- سنن أبي داود للإمام: سليمان بن الأشعث السيستاني الأزدي ٢٠٢هـ - ٢٧٥هـ، مراجعة وضبط وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة ولا تاريخ.
- سنن البيهقي أبو بكر أحمد البيهقي، دار الفكر.
- سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي للإمام: الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ٢٠٩هـ - ٢٧٩هـ، مكتبة المعرفة بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- سنن الدارقطني علي بن عمر الدارقطني، عالم الكتب.
- سنن النسائي للحافظ: أبى عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن على بن بحر النسائي سنة ٢١٤هـ أو ٢١٥هـ - ٣٠٣هـ، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م.
- شرح الآبي على صحيح مسلم محمد بن خلفة الآبي دار الكتب العلمية.
- شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل، محمد الخرشي المالكي، دار صادر.
- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي الأزهري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، الطبعة: الأولى،

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

- شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، حققه شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، ط٢، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، المكتب الإسلامي.
- الشرح الكبير أحمد الدردير، دار إحياء الكتب العلمية.
- شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد المعروف بابن النجار الحنبلي (المتوفى: ٩٧٢هـ)، المحقق: محمد الحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م.
- الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة آسام، ط ٤.
- شرح النووي على صحيح مسلم محيي الدين يحيى النووي، دار الخير.
- شرح زاد المستقنع الحجاوي، مؤلف الأصل: أبو النجا موسى بن أحمد، شرف الدين الحجاوي (المتوفى: ٩٦٨هـ)، الشارح: عبد الكريم بن عبد الله الخضير، دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير.
- شرح مسلم للنووي: أبي زكريا محيى الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الشافعي ٦٣١هـ - ٦٧٦هـ، مكتبة أسامة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع بالأزهر بلا طبعة ولا تاريخ.
- شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.
- شرح معاني الآثار أبو جعفر الطحاوي، دار الكتب العلمية.
- الصحاح إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين.
- صحيح البخاري مع فتح الباري: للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، دار الريان للتراث بالقاهرة، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، وقام

بتصحيح تجاربه وتحقيقه محب الدين الخطيب، وراجعه قصي محب الدين الخطيب، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

- صحيح الترغيب والترهيب ناصر الدين الألباني المكتب الإسلامي.
- صحيح مسلم مع شرح النووي للإمام: مسلم بن الحجاج القشيري المتوفى سنة ٢٦١هـ، مكتبة أسامة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع بالأزهر، بلا طبعة ولا تاريخ.
- الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م.
- طرح التثريب في شرح التقريب زين الدين العراقي دار إحياء التراث العربي.
- العقود الدرية على الفتاوى الحامدية، ابن عابدين.
- علم القواعد الشرعية، نورالدين مختار الخادمي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ، مكتبة الرشد.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري بدر الدين العيني دار إحياء التراث العربي.
- العناية شرح الهداية، محمد بن محمد أكمل الدين جمال الدين الرومي البابرتي (المتوفى: ٧٨٦هـ)، دار الفكر.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد أشرف بن أمير الصديقي العظيم أبادي، دار الكتب العلمية، ط١.
- عُيُون الْمَسَائِل، أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣هـ)، تحقيق: د. صلاح الدِّين الناهي.
- الفتاوى الهندية جماعة من علماء الهند، دار الفكر.
- فتح الباري للحافظ: أحمد بن على بن حجر العسقلاني ٧٧٣هـ/ ٨٥٢هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه محب الدين

الخطيب، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

- الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد أحمد البنا، دار إحياء التراث العربي.
- الفروع ابن مفلح المقدسي، عالم الكتب.
- الفروق الفقهية والأصولية، يعقوب بن عبد الوهاب باحسين، مكتبة الرشد، ١٩٩٨م.
- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (المتوفى: ١١٢٦هـ)، دار الفكر، تاريخ النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير محمد عبد الرؤوف المناوي، دار الكتب العلمية.
- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة.
- القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤١٢هـ.
- القواعد الكلية والضوابط الفقهية، محمد عثمان شبير، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.
- اللباب في الجمع بين السنة والكتاب علي بن زكريا المنبجي، دار الشروق.
- لسان العرب، لابن منظور أبي الفضل جمال الدين محمد الإفريقي المصري، دار المعارف، الطبعة الثالثة.
- المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد، أبو إسحاق، برهان الدين (المتوفى: ٨٨٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

- المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- مجمع الزوائد للحافظ: نور الدين على بن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة ٨٠٧هـ بتحرير الحافظين الجليلين: العراقي وابن حجر، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية. ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، المحقق: عبد الحميد هنداوي.
- مختصر اختلاف العلماء، أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٧هـ.
- مختصر المزني مع شرحه الحاوي الكبير المزني، دار الكتب العلمية.
- مختصر خليل مع حاشية الخرشي والعدوى على مختصر خليل للشيخ: خليل بن إسحاق المتوفى سنة ٧٦٧هـ، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- المستدرك على الصحيحين أبو عبد الله الحاكم دار الكتب العلمية.
- المسند للإمام أحمد بن حنبل الشيباني. ط الرسالة.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية.
- المصنف، الحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق عبد الخالق

الأفغاني الدار السلفية، ط٢.

- مصنف ابن أبي شيبة الحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، الدار السلفية.
- مصنف عبد الرزاق الحافظ عبد الرزاق بن همام الصنعاني المكتب الإسلامي.
- المطلع على ألفاظ المقنع، محمد بن أبي الفتح، أبو عبد الله، شمس الدين (المتوفى: ٧٠٩هـ)، المحقق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي الطبعة: الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ -٢٠٠٣ م.
- معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبو سليمان الخطابي، دار الكتب العلمية.
- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، وآخرون، مجمع اللغة العربية بالقاهر. دار الدعوة.
- معجم فقه السلف، محمد المنتصر الكتاني، مطابع الصفا، مكة المكرمة.
- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي، دار النفائس، ط٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- معرفة السنن والآثار، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، مطابع دار الوفاء/ ط١.
- المغني: لابن قدامة أبى محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠هـ على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي، مكتبة الجمهورية العربية، ومكتبة الكليات الأزهرية بالأزهر - القاهرة.

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، ط١.
- المفصل في أحكام الأضحية، د. حسام الدين عفانه، مطبعة الأمل.
- المفصل في أحكام العقيقة، د. حسام الدين عفانه، القدس، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، دار الكتب العلمية، ط ١.
- المهذب في فقه الإمام الشافعي: لأبي إسحاق الشيرازي إبراهيم بن علي المتوفى سنة ٤٧٦هـ، تحقيق وتعليق الدكتور محمد الزحيلي، دار القلم - دمشق.
- موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ)
- مواهب الجليل، محمد بن محمد المغربي المعروف بالحطاب، دار الكتب العلمية، ط ١.
- الموطأ، الإمام مالك بن أنس، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط ٢.
- موطأ الإمام مالك بن أنس برواية محمد بن الحسن الشيباني، المكتبة العلمية، ط٢.
- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للحافظ: جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي المتوفى سنة ٧٦٢هـ، إدارة المجلس العلمي بدابهيل، سورت - الهند، ط١ سنة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م، مطبعة دار المأمون بشبرا - القاهرة.
- نهاية المحتاج شرح المنهاج، شمس الدين محمد الرملي الشافعي، دار الفكر.

- الهداية شرح البداية برهان الدين المرغيناني، دار التراث العربي.

○ الإنترنت:

- سائد بكداش، حكم أخذ الشَّعر أو الظُّفُر في عشر ذي الحجة لمن أراد أن يُضحِّي، على صفحة محمد بن علي بن صالح الغامدي. http://uqu.edu.sa/page/ar/19175، جامعة أم القرى.
- مقالة بعنوان التبصرة والنَظَر في حكم الأخذ من الشعر والبَشَر، فهد بن عبد الله الصقعبي، مدونة فهد الصقعبي، ١/ ١٢/ ١٤٢٨هـ.

http://assaqabi.blogspot.com

Jurisprudential Differences between Aqeeqa and Sacrifice (Odheyah)

Abstract

This research discusses eight Jurisprudential differences between Aqeeqa and Odheyah. It has been found that males' privilege, possibility of sharing one animal, specifying the time of offering, and permissibility of cutting nails and hair or not are valid differences. Whereas the judiciary rule, breaking animal's bones, selling.

Keywords:

Jurisprudential differences, (Aqeeqa) animal sacrificed to celebrate the birth of a child, (Odheyah) animal sacrificed during the great Courban Bairam.

التعسف في استعمال حق الحضانة
حقيقته – صوره – علاجه
في الفقه الإسلامي المقارن

د. إسماعيل غازي مرحبا

الأستاذ المشارك في قسم الشريعة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة أم القرى – مكة المكرمة

momomo1972@hotmail.com

تاريخ التحكيم: ١٠/ ٣/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة:١٣/ ٥/ ١٤٣٦

المستخلص:

إن موضوع التعسف في استعمال الحقوق عموماً موضوع متجدد بتجدد أشكال التعسف وطرقه، وما نشهده من التعسف في استعمال حق الحضانة اليوم بشكل يتزايد بشكل أوسع وأكبر من ذي قبل، فإن الضرورة داعية لمثل هذه الدراسة التي تؤصل للدراسات المعاصرة.

فقام الباحث بتعريف التعسف في استعمال حق الحضانة، وبيان حكم الحضانة ومقتضاها، ثم جمع أشكالاً من التعسف في استعمال حق الحضانة التي يمكن أخذها من كتب الفقهاء، ثم عقد فصلاً خاصاً عرض فيه كيفية حماية الشريعة الأسر من هذا التعسف الضار بها.

الكلمات المفتاحية:

الحضانة، الأطفال، التعسف، الحق، الأسرة، السفر بالمحضون، زيارة المحضون، التأديب والتربية، النفقة، حفظ المحضون.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فحضانة الأطفال من الأمور المهمة، التي لها تأثير كبير على المجتمع، فالأمة التالية التي ستتولى غداً زمام الأمور هي أمة الحضانة اليوم، وهي الأمة ذاتها التي ستتولى رسم المستقبل عن طريق حضانتها للأمة التي تليها.

فنحن بين خيارين: أن نحسن حضانتها والقيام بشؤونها على الوجه المطلوب، أو العكس، ولكل تأثيره الواضح على أمة المستقبل؛ من هنا تلوح أهمية الكتابة في موضوع الحضانة.

وبما أن بحثي في التعسف في استعمال حق الحضانة، فهو محاولةٌ لتصحيح المسار، وتقليل الأخطار، لتولدَ أمةُ الحضانة يافعةً صحيحة، قوية سليمة، وتحذيرٌ من أخطاء تجرّ أخطارا، وتجلب للديار الدمارَ، إذا نهض المحضون مريضـًا، وقام سقيمـًا، لا قدر الله.

كما إن للبحث جوانب من الأهمية أذكر منها:

١- دفع ادعاء قصور الفقه فيما يتعلق بنظريَّة (التعسف في استعمال الحق)، وخاصة فيما يتعلق بحق الحضانة.

٢- إظهار محاسن الفقه الإسلامي، وما فيه من موازين الحق والعدل والإحسان.

٣- بيان مرونة الفقه الإسلامي ومسايرته لواقع الناس اليوم.

٤- بيان وفاء الفقه الإسلامي في جانب حماية الأسرة المسلمة من وقوع التعسف فيها.

وليس من مقصد البحث جمع صور التعسف المستجدة في واقعنا اليوم، بل المقصود استخراج الصورة القديمة التي نصّ عليها الفقهاء، ومع أهمية جمع الصور

المستجدة إلا أن بحثي كان مقصوراً على الشق الأول لما يأتي:

الأول: صعوبة جمع الصور القديمة مع الصور المستجدة في بحث واحد صغير.

فإن قيل: إذا فلتقتصر على الصور المستجدة فهي أهم. أقول: جوابه في الآتي.

الثاني: الأصل أن نحصر الصور القديمة والحالات المنصوص عليها في كتب السابقين، ليكون جمعنا للصور المستجدة مبنياً عليه، وهذا الأمر غير موجود على حدّ علمي، فأردت أن يكون هذا البحث أساساً للأبحاث المستجدة التي ستكتب إن شاء الله.

خطة البحث:

وقد قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد وفصلين وخاتمة، على النحو الآتي:

أما **المقدمة** فتشتمل على الافتتاحية وأهمية البحث وسبب اختيار ه وخطته.

التمهيد: في بيان التعسف والحضانة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حقيقة التعسف في استعمال الحق، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التعسف في استعمال الحق.

المطلب الثاني: أصل هذه التسمية.

المطلب الثالث: حكم التعسف.

المبحث الثاني: تعريف الحضانة وحكمها ومقتضاها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الحضانة لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: حكم الحضانة.

المطلب الثالث: مقتضى الحضانة.

الفصل الأول: أشكال من التعسف في استعمال حق الحضانة، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: التعسف في التنازل عن الحضانة.

المبحث الثاني: التعسف في السفر بالمحضون.

المبحث الثالث: التعسف في زيارة المحضون.

المبحث الرابع: التعسف في تأديب المحضون وتربيته.

المبحث الخامس: التعسف في نفقة المحضون.

المبحث السادس: التعسف في حفظ المحضون.

الفصل الثاني: الحماية من التعسف في الشريعة الإسلامية، وفيه مبحثان:

المبحث الاول: الحماية الخاصة من التعسف في استعمال الحق.

المبحث الثاني: الحماية العامة من التعسف في استعمال الحق.

ثم **الخاتمة**: وفيها عرض لأبرز ما توصل إليه البحث من نتائج، والتوصيات.

الإضافة العلمية:

أضفت بفضل الله تعالى في هذا البحث جديداً ويتمثل في جهتين:

أولاً: جمع أشكال التعسف وصوره في الحضانة وإبرازها، فإن الكتب الفقهية لم تبرز هذه الأشكال ولم تجمعها في مكان واحد.

وقد قمت بتلمسها من كلام الفقهاء من هنا وهناك، لذلك كنت حريصاً على ذكر نصوص الفقهاء كما هي، ليعلم القارئ أصل الكلام.

ثانياً: ذكر طرق الحماية من التعسف في الشريعة الإسلامية، إذ إني لم أجدها مجموعة في نسق كما قمت بذكرها وجمعها.

وما كان فيهما من صواب فهو محض فضل الله علي، وما كان فيهما من خطأ أو زلل فهو من كاتبه، وأستغفر الله منه.

والحمد لله وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

التمهيد

في بيان التعسف والحق والحضانة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة التعسف في استعمال الحق.

المبحث الثاني: تعريف الحق.

المبحث الثالث: تعريف الحضانة وحكمها ومقتضاها.

المبحث الأول

حقيقة التعسف في استعمال الحق

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التعسف في استعمال الحق:

تعريف التعسف:

التعسف لغة هو: السير على غير علم ولا هداية، والأخذ على غير الطريق، وكذلك العَسْف والاعتساف[١].

و«العين والسين والفاء كلمات تتقارب ليست تدل على خير إنما هي كالحيرة وقلة البصيرة»[٢].

وعرفه الجرجاني (ت٨١٦) اصطلاحاً بقوله: «التعسف: حمل الكلام على معنى لا تكون دلالته عليه ظاهرة»[٣].

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري ٤/ ١٤٠٣، ولسان العرب ٢/ ٤٦، و٩/ ٢٤٥.

(٢) مقاييس اللغة لابن فارس ٤/ ٣١١.

(٣) التعريفات (ص٦١).

تعريف (التعسف في استعمال الحق):

التعسف في استعمال الحق، أو إساءة استعمال الحق، أو المضارة في استعمال الحق، المقصود به:

«أن يمارس الشخصُ فعلاً مشروعـًا في الأصل، بمقتضى حق شرعي ثبت له –بعوض أو بغير عوض– أو بمقتضى إباحة مأذون فيها شرعـًا، على وجه يُلحِق بغيره الأضرار، أو يخالف حكمة المشروعية التي هي مقصد الشارع»[(١)].

وبتعبير مختصر: «مناقضة قصد الشارع في تصرف مأذون فيه شرعـًا بحسب الأصل»[(٢)].

أو هو: «استعمال الحق المشروع على وجه غير مشروع»[(٣)].

وعليه فإن **التعسف في استعمال حق الحضانة** هو: استعمال الحق المشروع فيما يتعلق بحقوق الحضانة على وجه غير مشروع يقصد منه الإضرار بالطرف الآخر.

المطلب الثاني: أصل هذه التسمية:

«لم يرد على لسان الأصوليين والفقهاء كلمة «إساءة» أو «تعسف» في استعمال الحق، وإنما هو تعبير وافد إلينا من فقهاء القانون المحدثين في الغرب.

فالفقهاء الفرنسيون يطلقون عليه De L´abus des droits، والإنكليز يطلقون عليه The abus of rights، والترجمة الحرفية لكلمة «abus»:

---

(١) «نظرية التعسف في استعمال الحق» للدكتور فتحي الدريني (ص٤٥).

(٢) «نظرية التعسف في استعمال الحق» للدكتور فتحي الدريني (ص٨٤).

(٣) «التعسف لاستعمال الحق»، محاضرة للدكتور أحمد فهمي أبو سنة ضمن فعاليات أسبوع الفقه الإسلامي، نشرته إحدى حفيداته على موقع «الألوكة» على العنوان التالي:
http://www.alukah.net/articles/1/2706.aspx?

إساءة»[١].

هذا من حيث التسمية «ولكنَّ هذه النَّظرية عرفها الإسلام منذ أرسل الله رسوله ﷺ وأنزل عليه قرآنه واعتنقه الناس دينًا، وطبَّقوه في قضاياهم، وسائر علاقاتهم شريعة محكمة، بيَّن الحق كما بيَّن مصادره وأنواعَ التعدي عليه مباشرة وتسببًا وعمدًا وخطأً، وعن طريق التَّحايل والذَّريعة، فلم يترك قانونه قضية من غير حكم.

ولكن الذين يقرؤون لرجال القانون في الغرب، ولا يقرؤون الفقه الإسلامي دأبوا على أن يُعْجَبوا بكل ما نقلوه عن الغرب على حين يتَّهِمُون الفِقْهَ بقِصَرِ نظرياته، وجُمود أحكامه»[٢].

لذا نجد أن هذا المعنى مذكور في القرآن الكريم وفي السنة النبوية، كما جاء في كلام الفقهاء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، كما سيمر معنا من خلال هذا البحث.

المطلب الثالث: حكم التعسف:

«المتعسف في استعمال الحق قد تسبَّبَ في أمر مَحظورٍ، لذلك يُعدُّ مُتَعَدِّيًا بطريق التسبب؛ لتقصيره عند استعمال حقه، بقصد الضرر أو بالسعي في حصول مفاسد غالبة أو في تحقيق أغراض غير مشروعة أو لعدم الاحتراس، فيكون مسؤولاً عن هذا التقصير ويترتب عليه حكم مرتكب المحظور، وهو في كل شيء بحسبه كما يأتي، فلا فرق في حكم الشريعة بين من سيأتي بما هو محظور من أول الأمر؛ كالضرب والغصب، ومن يأتي بمشروع أدى إلى محظور نتيجة التقصير، كل تتعلق

---

(١) «نظرية التعسف في استعمال الحق» للدكتور فتحي الدريني (ص٤٥-٤٦).

ولترجمة المصطلح باللغتين الفرنسية والإنجليزية، ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية والمالية (إفرنسي – إنجليزي – عربي) (ص٤).

(٢) المصدر السابق.

به مسؤولية المخالفة.

وبِهذا يتبيَّن أنَّ التَّعسُّفَ في استعمال الحقِّ في حكم الفِقْهِ هو من الفعل الضارِّ أو الامتناع الضَّارِّ أو العقد المحرم»[١].

وتحريم التعسف في استعمال الحق لقصد الإضرار بالغير أمر متفق على تحريمه[٢]، وذلك لأدلة متعددة سأقتصر منها على دليلين فقط[٣]، وهما:

١- قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ ﴾[٤].

يعني -والله أعلم-: إذا طلَّقْتُمُ النِّساء فقارَبْنَ انْقِضاءَ عِدَّتِهن فأمسكوهن بالرجعة؛ بما هو متعارف في الشرع من حسن العشرة، أوِ اتْرُكوهُنَّ حتَّى تنقضي عدتهن، ولا تُراجِعُوهُنَّ مُضارِّين لَهُنَّ بِهذه الرجعة، فيتحقق بذلك عدوانكم عليهن.

وجه دلالة الآية: أن الإمساك حق للزوج، وقد ندب الله تعالى إلى استعماله على نحو مشروع وهو الإمساك مع المعاشرة الحسنة، ونهى عن استعماله على نحو غير مشروع، وهو استعماله على وجه المضارة... وهذا بعينه هو إساءة استعمال الحق؛ لأنَّهُ اسْتِعمالُ حقِّ الإمساك: على وجْهٍ غَيْرِ مَشروع.

٢- قال الله تعالى بعد بيان نصيب الإخوة لأم من الميراث: ﴿مِنۢ بَعْدِ

---

(١) «التعسف لاستعمال الحق»، للدكتور أحمد فهمي أبو سنة، على موقع الألوكة.

(٢) انظر: «التعسف في استعمال الحق بقصد الإضرار بالغير أو لتحقيق مصلحة غير مشروعة» للدكتور أحمد شليبك (ص٢٦).

(٣) انظرهما مع أوجه الدلالة منهما في: «التعسف لاستعمال الحق»، للدكتور أحمد فهمي أبو سنة.

وللتوسع انظر: «نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي» للدكتور الدريني (ص٩١-٢٢٥).

(٤) سورة البقرة الآية ٢٣١.

وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرٍّۚ وَصِيَّةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ ﴾[1].

يعني _والله أعلم_: لكل من الإخوة لأم نصيبه بعد أداء دين المورث وإخراج وصيته، على أن يكون المورث قد أقر بالدين، وأوصى من غير ضرار بورثته، بأن يكون الدين صحيحًا، والوصيَّة لا ضرار فيها.

ووجه الدلالة: أنَّ الوصية حق للمورث، وله استعماله على وجه مشروع بأن يكون فيه بر بالورثة، ولا يجوز استعماله على وجه غير مشروع بأن يكون إضرارًا بالورثة؛ كأن يوصي بأكثر من الثلث، أو يوصي لأحد الورثة، فالوصية مع الإضرار هي بعينها إساءة استعمال الحق.

وأختم بقول الإمام الشاطبي (ت٧٩٠): «ما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية؛ فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفة؛ فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها؛ فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع **فليس على وضع المشروعات**»[2].

---

(١) سورة النساء الآية ١٢.

(٢) الموافقات ٣

.١٢٠-١٢١.

المبحث الثاني
تعريف الحق

تعريف الحق لغة:

تستعمل كلمة الحق ومشتقاتها لغة في معانٍ كثيرة منها[١]:

١- اسم من أسماء الله.

٢- القرآن.

٣- نقيض الباطل.

٤- الإسلام.

٥- اليقين.

٦- الأمر المقضي.

٧- العدل.

٨- الثابت.

٩- المال.

١٠- الملك.

١١- الصدق.

١٢- الوجوب.

١٣- الإحكام.

١٤- التصحيح.

١٥- التحذير.

---

(١) انظر المعاني الآتية في: الصحاح ٤/ ١٤٦٠-١٤٦٢، ولسان العرب ١٠/ ٤٩-٥٠، والقاموس المحيط (ص٨٧٤).

١٦- الاتيان.

١٧- الغلبة.

١٨- الخصام.

١٩- الموت.

٢٠- الحزم.

يقول ابن فارس: «الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته. فالحق نقيض الباطل، ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق»[١].

تعريف الحق اصطلاحًا:

يختلف تعريف الحق اصطلاحـًا باختلاف الفن المراد تعريفه عندهم:

- قال السمعاني (ت٤٨٩): «والحق يستعمل على وجهين أحدهما بمعنى الصواب يقال حق عليك أن تفعل كذا أي واجب. والطاعة: مأخوذة من الطوع والانقياد ومعناها تلقى الأمر بالقبول، والمعصية ضد الطاعة»[٢].

- وعرفه الجرجاني (ت٨١٦) فقال: «وفي اصطلاح أهل المعاني: هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل»[٣].

- وقال التهانوي (ت بعد ١١٥٨): «واعلم أنّ الأصوليين قد يقولون: «هذا حقّ الله وهذا حقّ العبد». فحقّ العبد: عبارة عمّا يسقط بإسقاط العبد كالقصاص. وحقّ الله: ما لا يسقط بإسقاط العبد كالصلاة والصوم والجهاد والحج وحرمة القتال

---

(١) مقاييس اللغة ٢/ ١٥.

(٢) قواطع الأدلة في الأصول ١/ ٢٤.

(٣) التعريفات (ص٨٩).

في الأشهر الحرم والإنفاق في سبيل الله، وحرمة الجماع بالحيض، وحرمة القربان بالإيلاء وعدة الطلاق ونحو ذلك»[١].

- أما الفقهاء فيستعملونه «بمعان عديدة، ومواضع مختلفة، وكلها ترجع إلى المعنى اللغوي للحق:

أ - فقد استعملوه بمعنى عام يشمل كل ما يثبت للشخص من ميزات ومكنات، سواء أكان الثابت شيئا ماليا أو غير مالي.

ب - كما استعملوه في مقابل الأعيان والمنافع المملوكة، بمعنى المصالح الاعتبارية الشرعية التي لا وجود لها إلا باعتبار الشارع، كحق الشفعة وحق الطلاق، **وحق الحضانة** والولاية.

ج - كما أنهم يلاحظون أحيانا المعنى اللغوي فقط في الاستعمال كما في قولهم: «حقوق الدار»، أي مرافقها كحق التعلي وحق الشرب وحق المسيل ونحو ذلك؛ لأنها ثابتة للدار ولازمة لها. ويقولون: «حقوق العقد»، ويقصدون بذلك ما يتبع العقد من التزامات ومطالبات تتصل بتنفيذ حكمه، فعقد البيع مثلا حكمه نقل ملكية المبيع، وحقوقه: تسليم المبيع ودفع الثمن»[٢].

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٦٨٣.

(٢) معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء (ص١٨١).

المبحث الثالث
تعريف الحضانة وحكمها ومقتضاها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الحضانة لغة واصطلاحا:

تعريف الحضانة لغة:

الحضانة بالفتح وبالكسر: مصدر حَضن يحضن، وحضن الصبي إذا جعله في حِضنه أو رباه[١].

تقول: رجل حاضن وامرأة حاضنة؛ لأنه وصف مشترك[٢].

والحِضن: ما دون الإبط إلى الكشح، وقيل: هو الصدر والعضدان وما بينهما[٣].

وقال ابن فارس: «الحاء والضاد والنون أصلٌ واحد يقاس، وهو حِفْظ الشيء وصِيانته. فالحِضْن ما دون الإبط إلى الكَشْحِ؛ يقال احتضَنْت الشيءَ جعلتُه في حِضْني... ومن الباب: حَضَنَتِ المرأة ولدَها»[٤].

تعريف الحضانة اصطلاحًا:

سأذكر تعريفات من كتب الفقهاء الأربعة، حيث جاء في تعريفها الآتي:

- **عرفها بعض الحنفية** فقالوا: «الحضانة: تربية الولد»[٥]. وقيدها آخرون

---

(١) انظر: القاموس المحيط (ص١١٩٠)، والمصباح المنير ١/ ١٤٠.

(٢) انظر: المصباح المنير ١/ ١٤٠.

(٣) انظر: لسان العرب ١٣/ ١٢٢.

(٤) معجم مقاييس اللغة ٢/ ٧٣-٧٤.

(٥) انظر: التعريفات (ص٨٨)، وأنيس الفقهاء (ص٥٩).

بقولهم: «تربية الأم أو غيرها الصغير أو الصغيرة»[١]، وبعضهم بقوله: «تربية الولد لمن له حق الحضانة»[٢].

- **وعرفها المالكية**: «حفظ الولد في مبيته ومؤنة طعامه ولباسه ومضجعه وتنظيف جسمه»[٣]، وقيل: «الكفالة، والتربية والقيام بجميع أمور المحضون ومصالحه»[٤].

- **وقال الشافعية**: «الحضانة حفظ من لا يستقل وتربيته»[٥]، وأيضـاً: «تربية من لَا يسْتَقلّ بأموره بِمَا يصلحه ويقيه عَمَّا يضرّهُ وَلَو كَبِيرا مَجْنُونا كَأَن يتعهده بِغسْل جسده وثيابه ودهنه وكحله وربط الصَّغِير فِي المهد وتحريكه لينام»[٦].

- **أما الحنابلة**: فجاء في تعريفها عندهم: «تربية الصبي وحفظه وجعله في سريره وربطه ودهنه وكحله وتنظيفه وغسل خرقه وأشباه ذلك»[٧]. وقيل: «الْحَضَانَةُ بفتح الحاء: مصدر حضنت الصبي حضانة: تحملت مؤونته وتربيته»[٨].

الترجيح بين التعريفات السابقة:

عند النظر في التعريفات السابقة نجد ما يأتي:

١- تتفق التعريفات السابقة أن التربية هي مدار الحضانة.

٢- كما تتفق التعريفات السابقة في أن المقصد من الحضانة تحقيق مصلحة

---

(١) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ١/ ٤٨٠.

(٢) رد المحتار ٣/ ٥٥٥.

(٣) شرح حدود ابن عرفة (ص٢٣٠).

(٤) كفاية الطالب الرباني ٢/ ١٢٩ مع حاشية العدوي.

(٥) منهاج الطالبين ٧/ ٢٢٥ مع نهاية المحتاج.

(٦) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٢/ ٤٨٩.

(٧) المغني ٨/ ٧٣.

(٨) المطلع على أبواب المقنع (ص٤٣٢).

المحضون.

٣- لم تبين التعريفات السابقة حق الحضانة لمن؟ ربما للخلاف في ذلك كما سيأتي.

٤- بعض التعريفات نصت على أن المحضون صبيٌ، وبعضها أطلقت، ليدخل فيها المجنون والمعتوه ولو كان كبيراً. وهي مسألة خلافية تنظر في مظانها، وليست مما تؤثر في مسار بحثنا.

لذا أرى عدم الترجيح بين التعريفات السابقة:

أولاً: لأن ما أريده في بحثي تحقيق مصلحة المحضون بدفع مضار التعسف عنه، وهو أمر متفق عليه.

ثانيـاً: أن الترجيح في التعريف ينبني على الترجيح في المسائل الفقهية المتعلقة بالتعريف، خاصة مسألة دخول المجنون والمعتوه في الحضانة، وهي خارجة عن نطاق البحث.

فائدة:

وقسم الكاساني (ت٥٨٧) رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1] الحضانة إلى قسمين: حضانة للنساء، وحضانة للرجال، فقال: «وأما بيان من له الحضانة فالحضانة تكون للنساء في وقت، وتكون للرجال في وقت، والأصل فيها النساء؛ لأنهن أشفق وأرفق وأهدى إلى تربية الصغار ثم تصرف إلى الرجال؛ لأنهم على الحماية والصيانة وإقامة مصالح الصغار أقدر»[2].

أما حضانة النساء فقال: «وأما وقت الحضانة التي من قبل النساء فالأم

---

(١) وهذا التقسيم موجود عند غيره بل هو مسبوق إليه، ولكن تقسيمه كان واضحاً فاقتصرت عليه. وانظر: المبسوط للسرخسي ٥/ ٢٠٧.

(٢) بدائع الصنائع ٤/ ٤١.

والجدتان أحق بالغلام حتى يستغني عنهن فيأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده كذا ذكر في ظاهر الرواية... وأما الجارية فهي أحق بها حتى تحيض»[١].

وأما حضانة الرجال فقال: «وأما التي للرجال فأما وقتها فما بعد الاستغناء في الغلام إلى وقت البلوغ وبعد الحيض في الجارية إذا كانت عند الأم أو الجدتين وإن كانا عند غيرهن فما بعد الاستغناء فيهما جميعا إلى وقت البلوغ»[٢].

المطلب الثاني: حكم الحضانة ومقتضاها:

حكم الحضانة:

حضانة الصغير أمر واجب؛ لأنه يضيع إذا لم يقم أحد بأمر معاشه وتربيته، بل إن لم يوجد أحد من أقاربه، وجب ذلك على كلّ المسلمين، وهو ما يعبر عنه الفقهاء بالفرض الكفائي.

وهذه بعض من نصوص الفقهاء التي تدل على ذلك:

من المذهب الحنفي:

قال في الدر المختار: «(ولا تجبر) من لها الحضانة (عليها إلا إذا تعينت لها) بأن لم يأخذ ثدي غيرها، أو لم يكن للأب ولا للصغير مال»[٣].

وقال في رد المحتار: «ولو لم يوجد غيرها أجبرت بلا خلاف فتح»[٤].

ومن المذهب المالكي:

قال في المقدمات الممهدات: «الأصل في الحضانة كتاب الله تعالى وسنة نبيه

---

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٤٢.

(٢) بدائع الصنائع ٤/ ٤٣.

(٣) الدر المختار ٣/ ٥٥٩ مع حاشية ابن عابدين.

(٤) رد المحتار ٣/ ٥٦٠.

ﷺ وإجماع الأمة... وأما الإجماع فلا خلاف بين أحد من الأمة في إيجاب كفالة الأطفال الصغار؛ لأن الإنسان خلق ضعيفا مفتقرا إلى من يكفله ويربيه حتى ينفع نفسه ويستغني بذاته، فهو من فروض الكفاية لا يحل أن يترك الصغير دون كفالة ولا تربية حتى يهلك ويضيع. وإذا قام به قائم سقط عن الناس. ولا يتعين ذلك على أحد سوى الأب وحده، ويتعين على الأم في حولي رضاعه إذا لم يكن له أب ولا مال تستأجر له منه أو كان لا يقبل ثدي سواها فتجبر على رضاعه»[١].

ومن المذهب الشافعي:

قال في المهذب: «وإن كان لهما ولد مجنون أو صغير لا يميز، وهو الذي له دون سبع سنين، وجبت حضانته، لأنه إن ترك حضانته ضاع وهلك»[٢].

وفي البيان: «وإن كان الولد صغيراً لا يميز - وهو: الذي له دون سبع سنين - أو كبيراً إلا أنه مجنون أو مشتبه العقل.. وجبت حضانته؛ لأنه إذا ترك منفرداً.. ضاع»[٣].

ومن المذهب الحنبلي:

قال في المغني: «كفالة الطفل وحضانته واجبة؛ لأنه يهلك بتركه، فيجب حفظه عن الهلاك، كما يجب الإنفاق عليه، وإنجاؤه من المهالك»[٤].

وفي شرح منتهى الإرادات: «(وتجب) الحضانة حفظا للمحضون وإنجائه من الهلكة ؛ لأنه لو ترك هلك وضاع... وحضانة الطفل ونحوه إذا لم يكن له قريب

---

(١) المقدمات الممهدات ١/ ٥٦٢، ٥٦٤.

(٢) المهذب ١٨/ ٣٢٠ مع تكملة المجموع.

(٣) البيان في مذهب الإمام الشافعي ١١/ ٢٧٥.

(٤) المغني ١١/ ٤١٢.

تجب على جميع المسلمين»[١].

مقتضى الحضانة:

من خلال ما سبق ذكره مما يتعلق بأمر الحضانة، يتضح لنا جليًا أن مدارها على أمرين: جلب مصالح الطفل، ودفع المضار عنه. وقد نصّ فقهاؤنا رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ على العديد من النماذج التفصيلية، ولعلي آتي على طرف منها في الآتي:

١- تعهد طعامه وشرابه[٢].

٢- توفير الخادم له إن كان ممن يُخدم مثله[٣].

٣- تمريضه[٤].

٤- غسله[٥].

٥- غسل رأسه[٦].

٦- غسل يديه[٧].

٧- غسل ثيابه[٨].

٨- غسل خرقه[٩].

٩- تطهيره من النجاسات[١].

---

(١) شرح منتهى الإرادات ٣/ ٢٤٨-٢٤٩.

(٢) انظر: الفواكه الدواني ٣/ ١٠٧١، وفتح القريب المجيب (ص٢٦٤).

(٣) انظر: الحاوي الكبير ١١/ ٥٠٧، والمغني ٨/ ٧٣.

(٤) انظر: فتح القريب المجيب (ص٢٦٤).

(٥) انظر: روضة الطالبين ٥/ ٢٠٨.

(٦) انظر: المصدر السابق.

(٧) انظر: كشاف القناع ٥/ ٤٩٦.

(٨) انظر: روضة الطالبين ٥/ ٢٠٨ وكشاف القناع ٥/ ٤٩٦.

(٩) انظر: المغني ٨/ ٧٣، وروضة الطالبين ٥/ ٢٠٨.

١٠- دهنه[٢].

١١- كحله[٣].

١٢- إضجاعه في مهده وربطه[٤].

١٣- تحريكه في المهد لينام[٥].

١٤- التعليم[٦].

١٥- التأديب للغلام والتخلق بأخلاق الرجال وتحصيل أنواع الفضائل واكتساب أسباب العلوم[٧].

١٦- تعليم الجارية آداب النساء والتخلق بأخلاقهن وخدمة البيت للجارية[٨].

١٧- حماية الجارية البالغة وصيانتها وحفظها عمن يطمع فيها[٩].

وفي المدخل لابن الحاج (ت٧٣٧) كلام رائع ذكر فيه أموراً كثيرة مهمة نقلاً عن القاضي أبي بكر بن العربي في كيفية التربية والحضانة للصبيان، ألخصها في الآتي:

١- اعلم أن الصبي أمانة عند والديه وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة، وهو قابل لكل نقش وقابل لكل ما يمال به إليه؛ فإن

=

(١) انظر: روضة الطالبين ٥/ ٢٠٨.

(٢) انظر: المغني ٨/ ٧٣، وروضة الطالبين ٥/ ٢٠٨.

(٣) انظر: المصدرين السابقين.

(٤) انظر: المصدرين السابقين.

(٥) انظر: روضة الطالبين ٥/ ٢٠٨.

(٦) انظر: الحاوي الكبير ١١/ ٥٠٧، والتاج والإكليل ٥/ ٥٩٤.

(٧) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ٤٢.

(٨) انظر: المصدر السابق.

(٩) انظر: المصدر السابق.

عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة يشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب، وإن عود الشر وأهمل إهمال البهائم شقي وهلك، وكان الوزر في رقبة القيم به والولي عليه.

٢- مهما كان الأب يصون أولاده من نار الدنيا فينبغي أن يصونهم من نار الآخرة وهو أولى، وصيانته بأن يؤدبه ويهذبه ويعلمه محاسن الأخلاق ويحفظه من القرناء السوء.

٣- ينبغي أن يُراقب من أول أمره فلا يشغل في حضانته وإرضاعه إلا امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال، فإن اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه.

٤- مهما بدت فيه مخايل التمييز فينبغي أن يحسن مراقبته وأول ذلك ظهور أوائل الحياء، فإذا كان يحتشم ويستحي ويترك بعض الأفعال فليس ذلك إلا لإشراق نور العقل عليه وهذه هدية من الله إليه وبشارة تدل على الأخلاق وصفاء القلب، وهو مبشر بكمال العقل عند البلوغ، فالصبي المستحي لا ينبغي أن يهمل بل يعان على تأديبه بكمال حيائه وتمييزه.

٥- أول ما يغلب على الصبي من الصفات شره الطعام، فيعلمه متى يأكل ويعلمه أنه لا يسرع في الأكل ويمضغ الطعام مضغا جيدا ولا يوالي بين اللقم ولا يلطخ يده ولا ثوبه.

٦- يحبب إلى الصبي من الثياب ما يناسبه، ويستنكر ويذم ما يخالفه.

٧- ينبغي أن يقدم الصبي إلى المكتب ويشغل بتعلم القرآن وبأحاديث الأنبياء وحكايات الصالحين والأخيار وما قارب ذلك ويمنع من سماع الأشعار التي فيها ذكر العشق وأهله ويحفظ من مخالطة الأدباء الذين يزعمون أن ذلك من الظرف ورقة الطبع فإن ذلك يغرس في قلوب الصبيان الفساد.

٨- مهما ظهر منه خلق جميل وفعل محمود فينبغي أن يكرم ويجازى عليه

بما يفرح به ويمدح بين أظهر الناس، فإن خالف ذلك في بعض الأحيان مرة فينبغي أن يتغافل عنه ولا يهتك ستره ولا يكاشفه ولا يظهر أنه يتصور أن أحدا يتحاشى عن مثله لا سيما إذا ستره الصبي واجتهد في إخفائه، فإن إظهار ذلك ربما يفيده جسارة حتى لا يبالي بالمكاشفة بعد ذلك. فإن عاد ثانيا فينبغي أن يعاقب سرا ويعظم الأمر فيه ويقال له إن يطلع عليك في مثل هذا تفتضح بين يدي الناس، ولا يكثر القول عليه بالعتاب في كل حين فإنه يهون عليه سماع الملامة وركوب القبائح ويسقط وقع الكلام من قلبه، ولكن الأب حافظا هيبة الكلام معه لا يوبخه إلا أحيانا والأم تخوفه بالأب وتزجره عن القبائح.

٩- ينبغي أن يمنع مما يورث الكسل ويعود في بعض النهار المشي والحركة والرياضة حتى لا يغلب عليه الكسل.

١٠- يمنع الطفل من أن يفتخر على أقرانه بشيء مما يملكه والداه وبشيء من مطاعمه وملابسه وملذوذاته. ويعود التواضع والإكرام لكل من عاشره والتلطف في الكلام معهم.

١١- ويمنع أن يأخذ من الصبيان شيئا بداية إن كان من أولاد المحتشمين بل يعلم أن الرفعة في الإعطاء لا في الأخذ وأن الأخذ لؤم، وإن كان من أولاد الفقراء فيعلم أن الأخذ والطمع مهانة ومذلة، وأن ذلك من دأب الكلب فإنه يبصبص في انتظار لقمة.

١٢- وينبغي أن يعود الصبي أن لا يبصق في المجالس ولا يتمخط بحضرة غيره ولا يضع رجلا على رجل ولا يضرب بكفه تحت ذقنه ولا يستدبر غيره ولا يغمز رأسه بساعده فإن ذلك دليل الكسل ويعلم كيفية الجلوس.

١٣- ينبغي أن يمنع كثرة الكلام ويبين له أن ذلك يدل على الوقاحة وأنه عادة أبناء اللئام.

١٤- ويمنع اليمين رأسا صدقها وكذبها حتى لا يتعوده في الصغر.

١٥- ويمنع أن يبتدئ بالكلام ويعود أن لا يتكلم إلا جوابا وأن يحسن الاستماع مهما تكلم غيره ممن هو أكبر منه سنا ويوسع لمن فوقه المكان ويجلس بين يديه.

١٦- ويمنع من لغو الكلام وفحشه وعن اللعب والشتم ومن مخالطة من يجري على لسانه شيء من الفواحش فإن ذلك يسري لا محالة من القرناء السوء.

١٧- وينبغي إذا ضربه المعلم أن لا يكثر عليه الصراخ والشغب ولا يستشفع بأحد بل يصبر ويذكر أن ذلك دأب الشجعان والرجال وأن كثرة الصراخ دأب المماليك والنسوان.

١٨- وينبغي أن يؤذن له بعد الفراغ من المكتب أن يلعب لعبا جميلا يستريح إليه من تعب الأدب بحيث لا يتعب في اللعب، فإن منع الصبي من اللعب وإرهاقه إلى التعليم دائما يميت قلبه ويبطل فكره وذكاءه ويبغض إليه ذلك وينغص عيشه حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه رأسا.

١٩- وينبغي أن يعلم طاعة والديه ومعلمه ومؤدبه وكل من هو أكبر منه سنا من قريب أو أجنبي وأن ينظر إليهم بعين الجلالة والتعظيم.

٢٠- ومهما بلغ سن التمييز ينبغي أن لا يسامح في ترك الطهارة ويؤمر بالصيام في بعض الأيام من رمضان وبتجنب لبس الحرير والذهب والفضة ويعلم كل ما يحتاج إليه من حدود الشرع ويخوف من السرقة وأكل الحرام ومن الكذب والخيانة والفحش وكل ما يغلب على الإنسان من شدة الكلام من لسانه.

٢١- ومهما قارب البلوغ أمكن أن يعرف أسرار هذه الأمور فيذكر له أن الأطعمة أدوية، وإنما المقصود منها أن يتقوى الإنسان بها على طاعة الله وعبادته وأن الدنيا كلها لا أصل لها إذ لا بقاء لها وأن الموت يقطع نعيمها وأنها دار ممر لا

دار مقر وأن الموت منتظر في كل ساعة وأن الكيس العاقل من تزود من الدنيا للآخرة حتى تعظم عند الله درجته وتتسع في الجنان نعمه.

٢٢- فإذا كانت نشأته صالحة كان هذا الكلام عند البلوغ واقعا مؤثرا ثابتا يثبت فيه كما يثبت النقش في الحجر، وإن وقعت النشأة بخلاف ذلك حتى ألف الصبا واللعب والفحش والوقاحة وشره الطعام واللباس والتزين والتفاخر، نبا قلبه عن قبول الحق نبو الحائط عن التراب اليابس فأوائل الأمور هي التي ينبغي أن تراعى فإن الصبي خلق جوهرة قابلا لنقش الخير والشر جميعا، وإنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين[١].

---

(١) انظر: المدخل لابن الحاج ٤/ ٢٩٥-٢٩٩.

الفصل الأول

أشكال من التعسف في استعمال حق الحضانة

قد يستعمل صاحب الحق في الحضانة، سواء أكان الأب أم الأم أم غيرهما، على وجه ليضر بالآخرين، ولذلك عدة صور أذكر أهمّها في المباحث الستة الآتية:

المبحث الأول: التعسف في التنازل عن الحضانة أو طلبها.

المبحث الثاني: التعسف في السفر بالمحضون.

المبحث الثالث: التعسف في زيارة المحضون.

المبحث الرابع: التعسف في تأديب المحضون وتربيته.

المبحث الخامس: التعسف في نفقة المحضون.

المبحث السادس: التعسف في حفظ المحضون.

وليس المقصود بذكر هذه الصور أنها محصورة بها، ولكن للتمثيل لها، ومعرفة الحكم في غيرها من خلال هذه الصور، فإن صور التعسف يمكن أن تتحقق في كلّ حق من حقوق الحضانة لأحد الطرفين، إذا قصد من خلاله الإضرار بالطرف الآخر، وهذه الصور تختلف باختلاف الأزمان والأشخاص والأماكن، إلا أنها تجتمع كلها في استعمال حق من حقوق الحضانة إرادة الإضرار بالطرف الآخر. والله أعلم.

المبحث الأول

التعسف في التنازل عن الحضانة

إن حضانة الأم لولدها قد تكون واجبة عليها بالاتفاق، وذلك في حال كان الولد سيتعرض للخطر فيما لو تركت رضاعه وحضانته، كما سبق ذلك في حكم الحضانة.

وفي غير تلك الحال فإنه يجوز لها أن تتنازل عن حق الحضانة والتربية، فيكون لمن بعدها:

جاء في رد المحتار: «اختلف في الحضانة، هل هي حق الحاضنة، أو حق الولد؟ فقيل بالأول فلا تجبر إذا امتنعت ورجحه غير واحد. وعليه الفتوى»(١).

وفي القوانين الفقهية: «اختلف هل الحضانة حق للحاضن وهو المشهور أو للمحضون، وعلى ذلك لو أسقطها مستحقها سقطت»(٢).

وقال في نهاية المحتاج: «(وإن) (غابت الأم أو امتنعت ف) الحضانة (للجدة) أم الأم (على الصحيح) كما لو ماتت أو جنت، **وقضيته عدم إجبار الأم**، ومحله حيث لم يلزمها نفقته، وإلا أجبرت كما قاله ابن الرفعة»(٣).

وفي كشاف القناع: «(ولو امتنعت) الأم من حضانته (لم تجبر) عليها؛ لأنها غير واجبة عليها»(٤).

من هنا يتبيّن أنه من حقها أن تتنازل عن الحضانة، ولكن هذا الحق في التنازل لا يجوز أن يستعمل لأجل المضارَّة، كأن تقصد إلحاق الضرر بأبيه في قيامه بحضانته وتربيته.

قال الحافظ ابن كثير (ت٧٧٤) عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ﴾(٥): «وقوله: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا﴾ أي: بأن تدفعه عنها **لتضر أباه بتربيته**، ولكن ليس لها دفعه إذا ولدته حتى تسقيه اللبن الذي لا يعيش بدون تناوله غالبا، ثم بعد هذا لها دفعه عنها إذا شاءت، **ولكن إن كانت مضارة لأبيه، فلا يحل لها ذلك**، كما لا يحل له انتزاعه منها لمجرد الضرار لها، ولهذا قال: ﴿وَلَا

---

(١) رد المحتار لابن عابدين ٣/ ٥٥٩-٥٦٠.

(٢) القوانين الفقهية لابن جزي (ص١٤٩).

(٣) نهاية المحتاج للرملي ٧/ ٢٣١.

(٤) كشاف القناع عن متن الإقناع ٥/ ٤٩٦.

(٥) سورة البقرة الآية ٢٣٣.

مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ أي: بأن يريد أن ينتزع الولد منها إضرارا بها، قاله مجاهد وقتادة والضحاك والزهري والسدي والثوري وابن زيد وغيرهم»[1].

وهذا كلام رائع، وأصل جامع، في رد كلّ تعسف في استعمال حق الحضانة:

فقوله: «ولكن إن كانت مضارة لأبيه، فلا يحل لها ذلك» يعني إذا أرادت الأم أن تستعمل حقها لتضر الأب، وهو معنى التعسف في استعمال الحق، فيكون ممنوعـًا لا لأن تنازلها عن حق الحضانة ممنوع، ولكن لأجل المضارّة أو التعسف.

كما أن في قوله: «لا يحل له انتزاعه منها لمجرد الضرار لها» نوعا ثانيا من أنواع التعسف، وذلك في الحالات التي يحق للأب أن يحضن ولده ويكون مقدمـًا على الأم، فإنه في حال أراد استعمال حقه هذا لأجل المضارّة بالأم، فيكون من أشكال التعسف في استعمال حق الحضانة، فيكون ممنوعـًا. وسيأتي في المبحث الثاني دراسة شكل من هذه الأشكال.

من هنا يمكن أن تكون الآية دليلاً عامـًا لدفع التعسف في استعمال حق الحضانة، في كل أنواع التعسفات الآتي ذكرها، وغيرها من الأشكال التي لم تذكر أو الأشكال التي تستحدث في المستقبل، فتكون الآية زاجرة لكل من يزور في نفسه استعمال حق من حقوقه في الحضانة، بغية مضارة الطرف الآخر وإلحاق الأذى به، سواء مما سنذكره في هذا البحث، أو لم نذكره. والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني
التعسف في السفر بالمحضون

قد يحتاج أن يسافر الأب إلى بلد آخر للإقامة فيه، فهل للوالد أن يصطحب ولده معه؟ في المسألة تفصيل وخلاف بين العلماء أذكر منه الآتي:

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ٤٧٩.

تحرير محل النزاع:

أولاً: اتفقوا أنه إذا كانت الحضانة للأب، فله الحق في اصطحابه معه[١].

ثانيـًا: إذا كانت الحضانة للأم، فقد اتفق الفقهاء على أنه إذا رافقت الوالدة الأب، فالحضانة باقية لها[٢].

واختلفوا فيما إذا لم ترافقه الأم، فهل للوالد الحق في أخذ ولده معه؟ على قولين:

القول الأول: لا يحق له.

وهو مذهب الحنفية[٣].

القول الثاني: للوالد الحق في ذلك.

وهو مذهب المالكية[٤] والشافعية[٥] والحنابلة[٦].

من خلال ما سبق فإن التفريع على مذهب الجمهور، حيث إن الأب إذا سافر له الحق في اصطحاب ولده معه، وهنا فإنه يمكن أن يقع التعسف من الوالد بأن يستعمل حقه هذا لأجل إلحاق الضرر بالأم، حيث يكون دافعه الأساسي للسفر هو حرمان الأم من حضانة ولدها.

---

(١) انظر: الدر المختار مع رد المحتار ٣/ ٥٧١، أما الجمهور فكما سيأتي أنه إذا كانت الحضانة للأم بشرطه، فله أن يأخذه منها، فكيف إذا كانت الحضانة له؟!

(٢) أما مذهب الحنفية فواضح مما سيأتي إذ لا يجوز له السفر بولده ويبقى في حضانة أمه، أما الجمهور فانظر في ذلك: القوانين الفقهية (ص١٤٩)، وروضة الطالبين ٩/ ١٠٦، وكشاف القناع ٥/ ٥٠٠.

(٣) انظر: الدر المختار ٣/ ٥٧٠-٥٧١ مع رد المحتار.

(٤) انظر: القوانين الفقهية (ص١٤٩).

(٥) انظر: وروضة الطالبين ٩/ ١٠٦.

(٦) انظر: كشاف القناع ٥/ ٥٠٠.

وهكذا في كل صورة يحق للأب أو الأم أن يسافر وكان له الحق باصطحاب ولده، فإن أراد بسفره ذلك المضارَّة، فهو من باب التعسف.

كما يتصور التفريع على مذهب الحنفية في حق الأم، إذا كانت الحضانة لها وأرادت الخروج إلى بلدها البعيد أو القريب، الذي وقع فيه النكاح، فإنه ليس للأب حق المنع[1].

فإذا كانت إنما أرادت بذلك منع الأب من رؤية ولده، فيكون من التعسف في استعمال الحق.

لذلك نصّ بعض الفقهاء على أن محل الجواز عدم إرادة مضارة الطرف الآخر:

قال ابن القيم (ت٧٥١): «وإن كان هو -أي البلد- وطريقه آمنين، ففيه قولان، وهما روايتان عن أحمد، إحداهما: أن الحضانة للأب ليتمكن من تربية الولد وتأديبه وتعليمه، وهو قول مالك والشافعي، وقضى به شريح. والثانية: أن الأم أحق. وفيها قول ثالث: أن المنتقل إن كان هو الأب فالأم أحق، وإن كان الأم، فإن انتقلت إلى البلد الذي كان فيه أصل النكاح فهي أحق به، وإن انتقلت إلى غيره فالأب أحق، وهو قول الحنفية. وحكوا عن أبي حنيفة رواية أخرى: أن نقلها إن كان من بلد إلى قرية، فالأب أحق، وإن كان من بلد إلى بلد، فهي أحق، وهذه أقوال كلها كما ترى لا يقوم عليها دليل يسكن القلب إليه، فالصواب النظر والاحتياط للطفل في الأصلح له والأنفع من الإقامة أو النقلة، فإيهما كان أنفع له وأصون وأحفظ روعي، ولا تأثير لإقامة ولا نقلة، هذا كله **ما لم يرد أحدهما بالنقلة مضارة الآخر وانتزاع الولد منه**. فإن أراد ذلك لم يجب إليه، والله الموفق»[2].

---

(١) انظر: تحفة الفقهاء ٢/ ٢٣١-٢٣٢.

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد ٥/ ٤١٤.

ويقول أيضـًا: «ومن الحيل الباطلة المحرمة ما لو أراد الأب إسقاط حضانة الأم أن يسافر إلى غير بلدها فيتبعه الولد، وهذه الحيلة مناقضة لما قصده الشارع، فإنه جعل الأم أحق بالولد من الأب مع قرب الدار وإمكان اللقاء كل وقت لو قضي به للأب[١]. وقضى أن لا توله والدة على ولدها[٢]، وأخبر أن من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة[٣]، ومنع أن تباع الأم دون ولدها والولد دونها[٤] وإن كانا في بلد واحد، فكيف يجوز مع هذا التحيل على التفريق بينها وبين ولدها تفريقا تعز معه رؤيته ولقاؤه ويعز عليها الصبر عنه وفقده؟! وهذا من أمحل المحال، بل قضاء الله ورسوله أحق ان الولد للأم سافر الأب أو أقام، والنبي صلى ﷺ قال: للأم: «أنت أحق به ما لم تنكحي»[٥]، فكيف يقال: «أنت أحق به ما لم يسافر الأب»؟!! وأين هذا في كتاب الله أو في سنة رسول الله ﷺ؟!! أو فتاوي أصحابه!! أو القياس الصحيح!! فلا نص ولا قياس ولا مصلحة»[٦].

---

(١) وذلك في قوله ﷺ: «أنت أحق به ما لم تنكحي». الآتي تخريجه بعد قليل.

(٢) أخرجه: البيهقي في السنن الكبرى ٨/ ٥ بلفظ: «لا توله والدة عن ولدها»، من حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه. وفي إسناده ضعف. انظر: البدر المنير ٦/ ٥١٨، والتلخيص الحبير ٣/ ٣٦.

(٣) أخرجه: الترمذي في جامعه، الحديث رقم (١٥٦٦) من حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، وقال: «حديث حسن غريب». وصححه الحاكم على شرط مسلم في المستدرك ٢/ ٦٣.

(٤) روى أبو داود في سننه برقم (٢٦٩٦) عن علي رضي الله عنه: «أنه فرق بين جارية وولدها، فنهاه النبي ﷺ عن ذلك ورد البيع». قال أبو داود: «وميمون لم يدرك عليـًا قتل بالجماجم، والجماجم سنة ثلاث وثمانين». وصححه الحاكم في المستدرك ٢/ ٦٣.

(٥) رواه أبو داود في سننه الحديث رقم (٢٢٧٦) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: «أن امرأة قالت: يا رسول الله، إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني، وأراد أن ينتزعه مني، فقال لها رسول الله ﷺ: «أنت أحق به ما لم تنكحي». وصححه الحاكم في المستدرك ٢/ ٢٢٥.

(٦) إعلام الموقعين ٣/ ٢٩٥.

وهذا هو المعتمد في المذهب الحنبلي:

ففي الروض: «(وإن أراد أحد أبويه) أي: أبوي المحضون (سفرا طويلا) **لغير الضرار**، قاله الشيخ تقي الدين وابن القيم...»[١].

وفي كشاف القناع: «(ومتى أراد أحد الأبوين النقلة إلى بلد مسافة قصر فأكثر آمن هو) أي البلد (والطريق ليسكنه فالأب أحق بالحضانة) سواء كان المقيم هو الأب أو المنتقل لأن الأب في العادة هو الذي يقوم بتأديب الصغير وحفظ نسبه فإذا لم يكن الولد في بلد الأب ضاع.

(قال في الهدي[٢] هذا كله ما لم يرد) المنتقل (**بالنقلة مضارة الآخر**) أي ما لم يرد الأب بالانتقال مضارة الأم (وانتزاع الولد) منها (**فإذا أراد ذلك لم يجب إليه**) بل يعمل ما فيه مصلحة الولد (انتهى).

قال في المبدع: وهو مراد الأصحاب[٣]. قال في الإنصاف: أما صورة المضارة فلا شك فيها وأنه لا يوافق على ذلك[٤][٥].

بل ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨) عن جمهور العلماء، حيث يقول:

«ومما يقوي هذا القول أن الولد مطلقا إذا تعين أن يكون في مدينة أحد الأبوين دون الآخر وكان الأب ساكنا في مصر والأم ساكنة في مصر آخر فالأب أحق به مطلقا سواء كان ذكرا أو أنثى **عند عامة العلماء** كشريح القاضي وكمالك والشافعي وأحمد وغيرهم، **حتى قالوا**: إن الأب إذا أراد سفر نقلة **لغير الضرار** إلى

---

(١) الروض المربع (ص٦٢٩).

(٢) أي: زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم، وقد سبق نقل كلامه كاملاً.

(٣) كشاف القناع ٥/ ٥٠٠.

(٤) انظر: المبدع ٧/ ١٨٧.

(٥) انظر: الإنصاف ٩/ ٤٢٧.

مكان بعيد فهو أحق به لأن كونه مع الأب أصلح له لحفظ نسبه وكمال تربيته وتعليمه وتأديبه وأنه مع الأم تضيع مصلحته...»[١].

وهذا الضرار في كلامهم، هو ما نسميه اليوم: التعسف في استعمال حق الحضانة.

المبحث الثالث
التعسف في زيارة المحضون

من حق غير الحاضن زيارة أولاده ورؤيتهم، وأن يزوروه ويروه، **وحق الزيارة بشكل عام حق متفق عليه بين الفقهاء**، وسأنقل هنا بعض نصوصهم التي فيها ذكر للزيارة أو لبعض آدابها[٢] وإن وقع اختلاف في بعضها:

في المذهب الحنفي:

- قال في درر الحكام: «وفي السراجية[٣] للمطلق السفر بولده لزوجه إلى أن يعود حقها اهـ. وفي الحاوي القدسي محل المنع **إذا لم يمكنها أن تبصر ولدها كل يوم**. اهـ»[٤].

- وقال في الدر المختار: «وفي الحاوي: له إخراجه إلى مكان يمكنها **أن تبصر ولدها كل يوم** كما في جانبها فليحفظ.

---

(١) مختصر الفتاوى المصرية (ص٦٣٢). ولم أقف على ما ذكره شيخ الإسلام من التنصيص على الضرار.

(٢) مع أنه يجب الانتباه إلى أن بعض الآداب مما تختلف باختلاف الأزمان أو الأماكن أو الأشخاص.

(٣) هي الفتاوى السراجية لسراج الدين الأوشي، وفيها نوادر لا توجد في أكثر الكتب. انظر: كشف الظنون ٢/ ١٢٢٤.

(٤) درر الحكام شرح غرر الأحكام ١/ ٤١٢.

قلت: وفي السراجية: إذا سقطت حضانة الأم وأخذه الأب لا يجبر على أن يرسله لها، بل **هي إذا أرادت أن تراه لا تمنع من ذلك**»[١].

- وقال في رد المحتار في أثناء كلامه عن السفر بالمحضون: «ويؤيده ما في التتارخانية[٢]: الولد متى كان عند أحد الأبوين **لا يمنع الآخر عن النظر إليه وعن تعهده**. اهـ. ولا يخفى أن السفر أعظم مانع»[٣].

فترى هنا أنه من حق أحد الأبوين أن يرى أولاده، ولا يحق للطرف الآخر منعه من ذلك، وله الحق في ذلك في كل يوم.

وفي المذهب المالكي:

- قال في المعيار المعرب: «وسئل ابن الحاج عن رجل له أولاد من امرأة مطلقة تزوجت **وتريد زيارة الأولاد** ويأبى الزوج الخروج إليهم، فهل لهم أن يخرجوا إليها؟ فكيف وإن لم يستطع على إخراجهم إلا بأن يكري لهم من يحملهم، على من يكون حملهم والكراء عليهم؟

فأجاب: بأنهم يحملون والكراء في ذلك عليها، وليس يكون في مال الصبيان»[٤].

- وقال في النوادر والزيادات: «وقال مالك، في الصبية تنكح أمها فتأخذها الجدة، فيبعث إليها عمها رسولاً **لزيارة**، فلا ينبغي أن يمنع منها تسلم وتعود، ولا لهم أن يمنعوها أن تأتي عمها في الفرض»[٥].

---

(١) الدر المختار ٣/ ٥٧١.

(٢) هي الفتاوى التتارخانية، واسمها: زاد المسافر. في الفروع الفقهية، لعالم بن علاء الحنفي. انظر: كشف الظنون ٢/ ٩٤٧.

(٣) رد المحتار ٣/ ٥٧١ مع الدر المختار.

(٤) المعيار المعرب ١/ ٦٦.

(٥) النوادر والزيادات ١/ ٦٠.

من خلال ما سبق يظهر أن حق الزيارة حق مقرر، ولا ينبغي المنع منه. والله أعلم.

وفي المذهب الشافعي:

- قال الإمام الشافعي (ت٢٠٤): «وإن اختار أباه لم يكن لأبيه منعه من أن يأتي أمه وتأتيه في الأيام وإن كانت جارية لم تمنع أمها من أن تأتيها ولا أعلم على أبيها إخراجها إليها إلا من مرض فيؤمر بإخراجها عائدة»[(١)].

- وقال الماوردي في الحاوي: «اعلم أنه لا يخلو حال الولد المكفول من أن يكون غلاما أو جارية، فإن كان غلاما فله حالتان:

إحداهما: أن يختار أمه فيأوي في الليل إليها ويكون في النهار مع أبيه إن كان من أهل الصناعة أو في الكتاب إن كان من أهل التعليم، وليس للأم أن تقطعه في النهار إليها؛ لما يدخل عليه من الضرر في تعطيله عن تعليم أو صناعة.

والحال الثانية: أن يختار أباه فهو أحق به ليلا ونهارا؛ ليأوي في الليل إليه ويكون في النهار متصرفا بتدبير أبيه، إما في كتاب يتعلم فيه وإما في صناعة يتعاطاها، وعليه أن ينفذه إلى زيارة أمه في كل يومين أو ثلاثة، وإن كان منزلها قريبـًا فلا بأس أن يدخل عليها في كل يوم ليألف برها، ولا يمنعه منها فيألف العقوق.

وإن كانت جارية: فلها حالتان:

إحداهما: أن تختار أمها فتكون أحق بها ليلا ونهارا بخلاف الغلام، لأن الجارية من ذوات الخفر فتمنع من البروز ليلاً ونهاراً لتألف الصيانة، **ولأبيها إذا أراد زيارتها أن يدخل عليها** مشاهداً لها ومتعرفا لخبرها، لتألفه ويألفها، **ولا يطيل**، وليكن مع الأم عند دخول الأب لزيارة بنته ذو محرم أو نساء ثقات لتنتفي ريبة الخلوة بعد تحريم الطلاق.

---

(١) الأم ٥/ ٩٩.

والحال الثانية: أن تختار أباها فتكون معه وعنده ليلاً ونهاراً **فإن أرادت الأم زيارتها دخلت عليها ولزم الأب أن يمكنها من الدخول عليها ولا يمنعها** فتوله والدة على ولدها، وقد نهي عنه، وينظر حال الأب عند دخول الأم على بنتها، فإن كان خارجا جاز أن تدخل الأم وحدها، وإن كان مع بنته في داره لم تدخل إلا مع امرأة ثقة لينتفي عنهما التهمة، ولا يحصل بينها وبين من حرمت عليه خلوة، وليس للأم إذا أرادت زيارتها أن يخرجها إليها، لأنها من ذوات الخفر فتمنع من الخروج حتى لا تألف التبرج»[1].

وليس بعد هذا التفصيل مقال، فهو واضح؛ فيه تأصيل وضبط حق الزيارة، سواء أكان الزائر أبـًا أم أمـًا.

وفي المذهب الحنبلي:

قال في الهداية: «وإذا بلغ الولد سبع سنين وهو عاقل، خير بين أبويه إن كان ذكراً، وإن اختار أمه كان عندها ليلاً وعند أبيه نهاراً ليعلمه الكتابة والصناعة ويؤدبه. وإن اختار أباه كان عنده ليلاً ونهاراً، **ولم يمنع من زيارة أمه**، ولا تمنع الأم من تمريضه إذا اعتل.

وإن كان أنثى فمنصوص أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الأب أحق بها بكل حال، **ولا تمنع الأم من زيارتها وتمريضها**»[2].

وقال في المغني: «إذا كانت الجارية عند الأم أو عند الأب: فإنها تكون عنده ليلاً ونهاراً؛ لأن تأديبها وتخريجها في جوف البيت، من تعليمها الغزل والطبخ وغيرهما، ولا حاجة بها إلى الإخراج منه، **ولا يمنع أحدهما من زيارتها عند الآخر**، من غير أن يخلو الزوج بأمها، **ولا يطيل، ولا يتبسط**؛ لأن الفرقة بينهما تمنع تبسط

---

(١) الحاوي الكبير ١١/ ٥٠٧-٥٠٨.

(٢) الهداية على مذهب الإمام أحمد (ص٥٠٠).

أحدهما في منزل الآخر. وإن مرضت، فالأم أحق بتمريضها في بيتها.

وإن كان الغلام عند الأم بعد السبع، لاختياره لها، كان عندها ليلاً، ويأخذه الأب نهاراً ليسلمه في مكتب، أو في صناعة؛ لأن القصد حظ الغلام، وحظه فيما ذكرناه. وإن كان عند الأب، كان عنده ليلاً ونهاراً، **ولا يمنع من زيارة أمه**؛ لأن منعه من ذلك إغراء بالعقوق، وقطيعة للرحم. وإن مرض، كانت الأم أحق بتمريضه في بيتها؛ لأنه صار بالمرض كالصغير، في الحاجة إلى من يقوم بأمره، فكانت الأم أحق به كالصغير. وإن مرض أحد الأبوين، والولد عند الآخر، لم يمنع من عيادته، وحضوره عند موته، سواء كان ذكرا أو أنثى؛ لأن المرض يمنع المريض من المشي إلى ولده، فمشي ولده إليه أولى فأما في حال الصحة، فإن الغلام يزور أمه؛ لأنها عورة، فسترها أولى، **والأم تزور ابنتها**؛ لأن كل واحدة منهما عورة، تحتاج إلى صيانة وستر، وستر الجارية أولى؛ لأن الأم قد تخرجت وعقلت، بخلاف الجارية»[1].

ومذهب الحنابلة كما ترى قريب من الشافعية.

فإذا تقرر أن الزيارة حق لغير الحاضن، ولكن هذا الحق لا ينبغي أن يستعمل تعسفـًا **بتحديد أوقات لا تلائم الحاضن أو المحضون ولا تناسبه**.

وانظر إلى كلام الماوردي السابق: «وليس للأم أن تقطعه في النهار إليها؛ لما يدخل عليه من الضرر في تعطيله عن تعليم أو صناعة»اهـ. ففيه إشارة إلى هذا.

وكذا لا يستعمل حق الزيارة تعسفـًا، بما يخالف عادات الناس في أوقات الزيارة وعددها، والإصرار على تلك الأوقات لأجل محاولة إلحاق الضرر ولو كان يسيراً بالطرف الآخر.

قال في روضة الطالبين: «فإن شاءت الأم، خرجت إليها للزيارة، لأنها أولى

---

(١) المغني ١١/ ٤١٨-٤١٩.

بالخروج لسنها وخبرتها، ثم الزيارة تكون في الأيام على العادة، لا في كل يوم»[١].

وفي الكلام الآتي إشارة أخرى حيث جاء في كشاف القناع: «(والورع إذا زارت) امرأة (ابنتها تحري أوقات خروج أبيها إلى معاشه لئلا يسمع كلامها) والكلام ليس بعورة لكن يحرم تلذذه بسماعه»[٢].

فإذا كان تحديد الوقت المناسب مرغوباً فيه من باب الورع، مع عدم وجود ارتكاب لمحظور أو إرادة لأمر محرم، فكيف إذا ما كان قصد منه أمراً محرماً، وهو إلحاق الضرر بالآخرين؟!!

ومن التعسف أيضاً إطالة الزيارة، وهو ما أشار إليه علماء الشافعية والحنابلة، ومنه قول ابن قدامة السابق: «ولا يطيل، ولا يتبسط؛ لأن الفرقة بينهما تمنع تبسط أحدهما في منزل الآخر».

وأيضاً لا يستعمل حق الزيارة هذا تعسفاً لإفساد المحضون على حاضنه، ومحاولة إيقاع الفتنة بينهما، بكلام أو بأفعال، كما سيأتي في الكلام على التعسف في تأديب المحضون.

وبالجملة فحق الزيارة، لا ينبغي أن يستعمل تعسفاً للإضرار بالطرف الثاني بأي شكل من الأشكال، سواء ما ذكرناه أو غير ذلك.

المبحث الرابع
التعسف في تأديب المحضون وتربيته

من الحق اللازم على الحاضن، القيام بتأديب المحضون وتعليمه وتوجيهه، وهذا حق على الحاضن أماً أو أباً أو غيرهما، فمتى ما كان المحضون عند أحد،

---

(١) روضة الطالبين ٩/ ١٠٤.

(٢) كشاف القناع ٥/ ٥٠٢.

وجب القيام بتربيته وتأديبه وتوجيهه، إذ مدار الحضانة عليها، وهذه التربية تختلف من وقت إلى وقت، فقبل الاستغناء يختلف عما بعده، والذكر يختلف عن الأنثى:

فمن **نصوص الحنفية** التي تبيّن هذا الحق:

يقول في البحر الرائق: «(قوله أحق بالولد أمه قبل الفرقة وبعدها) أي: في التربية والإمساك»(١).

وفي بدائع الصنائع: «ولأن الغلام إذا استغنى يحتاج إلى التأديب والتخلق بأخلاق الرجال وتحصيل أنواع الفضائل واكتساب أسباب العلوم والأب على ذلك أقوم وأقدر مع ما أنه لو ترك في يدها لتخلق بأخلاق النساء وتعود بشمائلهن وفيه ضرر، وهذا المعنى لا يوجد في الجارية فتترك في يد الأم بل تمس الحاجة إلى الترك في يدها إلى وقت البلوغ لحاجتها إلى تعلم آداب النساء والتخلق بأخلاقهن وخدمة البيت ولا يحصل ذلك إلا وأن تكون عند الأم»(٢).

ومن المذهب المالكي:

قال في المقدمات الممهدات: «وأما الإجماع فلا خلاف بين أحد من الأمة في إيجاب كفالة الأطفال الصغار؛ لأن الإنسان خلق ضعيفـًا مفتقراً إلى من **يكفله ويربيه** حتى ينفع نفسه ويستغني بذاته، فهو من فروض الكفاية لا يحل أن يترك الصغير دون كفالة ولا تربية حتى يهلك ويضيع. وإذا قام به قائم سقط عن الناس. ولا يتعين ذلك على أحد سوى الأب وحده، ويتعين على الأم في حولي رضاعه إذا لم يكن له أب ولا مال تستأجر له منه أو كان لا يقبل ثدي سواها فتجبر على رضاعه»(٣).

وفي الفواكه الدواني عند تعريف الحضانة يقول: «كفاية الطفل وتربيته

---

(١) البحر الرائق ٤/ ١٨١.

(٢) بدائع الصنائع ٤/ ٤٢-٤٣.

(٣) المقدمات الممهدات ١/ ٥٦٤.

والإشفاق عليه»[١].

ومن نصوص الشافعية:

قال في الحاوي في تعليله تقديم الأم بالحضانة: «ولأنها أكثر حنوا وإشفاقا، ولأنها بتربيته أخبر، وعلى التشاغل لحضانته أصبر»[٢].

وقال في روضة الطالبين: «إذا اختار الأم، فليس للأب إهماله بمجرد ذلك، بل يلزمه القيام بتأديبه وتعليمه، إما بنفسه وإما بغيره ويتحمل مؤنته، وكذا المجنون الذي لا تستقل الأم بضبطه يلزم الأب رعايته، وإنما تقدم الأم فيما يتأتى منها وما هو شأنها.

قلت: **تأديبه وتعليمه واجب على وليه** أبًا كان أو جداً أو وصيًا أو قيمًا»[٣].

ومن المذهب الحنبلي:

قال في المغني: «والحضانة: تربية الصبي وحفظه وجعله في سريره وربطه ودهنه وكحله وتنظيفه وغسل خرقه وأشباه ذلك»[٤].

وقال في الإقناع: عن حضانة الغلام: «وإن اختار أمه كان عندها ليلا وعند أبيه نهارا ليعمله الصناعة والكتابة **ويؤدبه**»[٥].

وعن حضانة الجارية: «وإذا كانت عند الأم أو الأب فإنها تكون عنده ليلاً ونهاراً فإن **تأديبها** وتخريجها في جوف البيت»[٦].

مما سبق ذكره يتقرر أن التربية والتأديب حق للأب وللأم، وللحاضن بشكل عام.

---

(١) الفواكه الدواني ٢/ ٦٥.

(٢) الحاوي الكبير ١١/ ٥١٩.

(٣) روضة الطالبين ٩/ ١٠٥.

(٤) المغني ٨/ ٧٣.

(٥) الإقناع ٤/ ١٦٠.

(٦) الإقناع ٤/ ١٦١.

ومن كلام العلماء الذي يمكن أن نأخذ منه إشارة إلى التعسف في استخدام هذا الحق:

قال في الفروع: «ولا خلوة لأم مع خوفه أن تفسد قلبها، قاله في الواضح[١]، ويتوجه فيه مثلها»[٢].

وأوضح منه قول الإنصاف: «قال في الواضح: تمنع الأم من الخلوة بها إذا خيف منها أن تفسد قلبها واقتصر عليه في الفروع. وقال: ويتوجه في الغلام مثلها.

قلت: وهو الصواب فيهما. وكذا تمنع ولو كانت البنت مزوجة، إذا خيف من ذلك. مع أن كلام صاحب الواضح: يحتمل ذلك»[٣].

فمن النصوص السابقة يفهم أن الأم[٤] تحت غطاء حق التربية والتأديب والنصيحة قد تعمل على إلحاق الضرر بالآخرين عن طريق إفساد بنتها أو ابنها.

وعليه فإن خيف أن تتعسف الأم أو يتعسف الأب في استعمال حقهما في التأديب والتربية والتوجيه، فليس علاج هذا التعسف أن تُمنع من التربية والتأديب والتوجيه، ولا تمنع من الزيارة ولا من الرؤية، ولكن ما ذكره الفقهاء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ: أن تُمنع من التفرد بالمحضون، ليدفع هذا الضرر، والله أعلم.

وفي الواقع نماذج مختلفة وصور متعددة للتعسف في استعمال هذا الحق بغية الثأر من الطرف الآخر، بحجة النصيحة، أو التربية الواعية، أو لفت النظر لتكون على حذر، وإنما في الحقيقة جوع في النفس يريدون إشباعه كما يظنون، والواجب

---

(١) لم أقف عليه في المطبوع من الواضح شرح الخرقي للضرير.

(٢) الفروع لابن مفلح ٩/ ٣٤٧.

(٣) الإنصاف للمرداوي ٩/ ٤٣٢.

(٤) نصّ الفقهاء على التمثيل بالأم، ويمكن إلحاق الأب بالحكم نفسه، إذا خيف أن يصدر منه ذلك أيضـًا، والله أعلم.

على المرأة والرجل تقوى الله تعالى، ولزوم كلمة التقوى، والنظر في مصلحة الأولاد، والتي هي بلا شك عدم إساغتهم غصص الطلاق مرات عديدة، مما يؤثر سلباً على حياتهم العادية أيما تأثير.

المبحث الخامس
التعسف في نفقة المحضون

النفقة الواجبة على الأب أو من يقوم مقامه، تنتابها عدة حقوق، وبالتالي عدة تعسفات محتملة، فالأب من حقه الواجب عليه أن ينفق على ولده بشرطه المذكور في كتب الفقهاء، وللحاضنة الحق في أن تقبض النفقة نيابة عن المحضون، وهو أمر متفق عليه يعرف من تفريعات الفقهاء في بعض المسائل، وفيما يلي بعض نصوصهم في ذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: كون النفقة واجبة على الأب:

عند الحنفية جاء في المبسوط: «والرضاع والنفقة على الوالد لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[1]، يعني مؤنة الرضاع... وكما أن النفقة بعد الفطام على الأب لا يشاركه أحد في ذلك باعتبار أن الولد جزء منه والإنفاق عليه كالإنفاق على نفسه، فكذلك قبل الفطام مؤنة الرضاع عليه»[2].

وعند المالكية جاء في التهذيب في اختصار المدونة: «ولا يجبر أحد على نفقتهم، ولا الأم إن كانت موسرة، **إلا الأب وحده إذا قدر. وتلزمه نفقة** ولده الذكور حتى يحتلموا، والإناث حتى يدخل بهن أزواجهن، إلا أن يكون للصبي كسب

---

(١) سورة الطلاق الآية ٦.

(٢) المبسوط للسرخسي ٥/ ٢٠٨.

يستغني به، أو له مال فيُنفق عليه منه»[١].

وعند الشافعية جاء في كفاية الأخيار: «ومؤنة الحضانة على الأب لأنها من أسباب الكفاية كالنفقة»[٢].

وعند الحنابلة جاء في كشاف القناع: «(وهي) أي حضانة من ذكر (واجبة) لأنه يهلك بتركها فوجب حفظه عن الهلاك (ك) ما يجب (الإنفاق عليه) وإنجاؤه من المهالك (ومستحقها رجل عصبة) كالأب والجد والأخ لغير أم والعم كذلك»[٣].

المطلب الثاني: حق قبض الحاضنة المال:

صرح المالكية بذلك في كتبهم، ومن ذلك قوله في الشرح الكبير: «(وللحاضنة) أم أو غيرها (قبض نفقته) وكسوته وغطاؤه ووطاؤه وجميع ما يحتاج له الطفل، وليس لأبي المحضون أن يقول لها: ابعثيه ليأكل عندي ثم يعود لك. لما فيه من الضرر بالطفل والإخلال بصيانته والضرر على الحاضنة للمشقة.

وليس لها موافقة الأب على ذلك لضرر الطفل؛ إذ أكله غير منضبط، فاللام بمعنى على أو للاختصاص.

ثم إن قبض النفقة يقدر بالاجتهاد من الحاكم على الأب بالنظر لحاله من يوم أو جمعة أو شهر ومن أعيان أو أثمان، ولحال الحاضنة من قرب المسكن من الأب وبعده وأمنه وخوفه»[٤].

---

(١) التهذيب في اختصار المدونة لأبي سعيد البراذعي ٢/ ٤٠٢.

(٢) كفاية الأخيار لأبي بكر الحصني (ص٤٤٦).

(٣) كشاف القناع للبهوتي ٥/ ٤٩٦.

(٤) الشرح الكبير للدردير ٢/ ٥٣٣. وانظر: مواهب الجليل للحطاب ٤/ ٢١٩، وشرح مختصر خليل للخرشي ٤/ ٢١٨.

أما بقية المذاهب فلم أقف عليه صريحًا، إلا أنه مفهوم من تطبيقاتهم وتفريعاتهم التي سأذكر منها مثالاً واحداً لكل مذهب:

- فعند الحنفية جاء في درر الحكام: «(للصغيرة عمة موسرة والأب معسر أرادت العمة إمساك الولد مجانا ولا تمنعه) أي العمة الولد (عن الأم وهي) أي الأم (تأبى) أي تمتنع من الحضانة (**وتطالبه بالأجرة ونفقة الولد** فالصحيح أن يقال لها: إما أن تمسكي الولد مجانا، أو تدفعي إلى العمة) كذا في الخلاصة»[١].

فيفهم من كلامه أن لها المطالبة بنفقة الولد وقبضها في غير حال عسر الوالد ووجود العمة الموسرة، لتنفقها على الولد لأنها الحاضنة.

- وعند الشافعية، جاء في جواهر العقود عند ذكره لبعض نماذج العقود في كتاب النفقات: «... وهم الآن في **حضانة والدتهم** فلانة برسم طعام وشرابهم إلى آخره في كل شهر كذا فرضـًا صحيحـًا شرعيـًا.

وإذن لوصيهم المذكور في **دفع ذلك** من مالهم الحاصل تحت يده **إلى والدتهم الحاضنة** المسماة أعلاه **لتصرفه عليهم** وعلى خادمهم نفقة وكسوة حسبما عين أعلاه إذنـًا شرعيـًا»[٢].

- وعند الحنابلة جاء في كشاف القناع: «(ولا) تجب النفقة (ل) زوجة (ناشز غير حامل) لأن النفقة في نظير تمكينها من الاستمتاع والناشز غير ممكنة (فإن كان لها ولد) أي الناشز (**أعطاها نفقة ولدها إن كانت هي الحاضنة له** أو المرضعة) له لأن نفقته ليست في نظير التمكين بل للقرابة وهي موجودة مع نشوز أمه»[٣].

فإذا تقرر أن على الأب أو من يقوم مقامه أن ينفق على ولده، والأم أو من

---

(١) درر الحكام لمنلا خسرو ١/ ٤١٢.

(٢) جواهر العقود لشمس الدين المنهاجي ٢/ ١٨٣.

(٣) كشاف القناع للبهوتي ٥/ ٤٦٧.

يقوم مقامها تقبض النفقة لتصرفها في تربية الأولاد، فإنه قد يقع تعسف من المنفق، وقد يقع تعسف من قابض النفقة في صور متعددة منها الصورتان:

الصورة الأولى: التعسف من قبل المنفق:

- أن المنفق قد يتعسف بحقه في الإنفاق على ولده قاصداً إلحاق الضرر بالحاضنة، فيطلب منها أن تأتي بولده ليأكل عنده، وهو ما يشير إليه ما ذكره علماء المالكية: «وليس لأبي المحضون أن يقول لها: ابعثيه ليأكل عندي ثم يعود لك. لما فيه من الضرر بالطفل والإخلال بصيانته والضرر على الحاضنة للمشقة».

فيكون هذا التعسف ممنوعـًا، إلا أن يظهر عدم التعسف في طلب المنفق أن يكون طعام الأولاد عنده لفقره أو غير ذلك، فعندها يُجاب إلى طلبه:

قال في مواهب الجليل: «وكتب شبحرة[1] لسحنون في الخالة الحاضنة إذا قال الأب: إنها تأكل ما أعطيه، وطلب الأب أنه يأكل عنده ويعلمه، فكتب إليه أن القول للأب، فجعل للحاضنة أن يأوي إليها فقط، والأول هو الأصل، ولعله ظهر صدقه في السؤال»[2].

وقال أيضـًا: «وما ذكره عن العتبية يشير به لقوله في رسم الطلاق من سماع أشهب من كتاب العدة وطلاق السنة: وسئل مالك عن الذي يطلق امرأته وله منها بنت أربع سنين فيقول: ما عندي ما أنفق عليها أرسليها إلي تأكل معي فقال: أخاف أن يكون مضرا بها، ولكن ينظر فيما يقول فإن كان كذلك أمراً غالبـًا معروفـًا، قيل لها: أرسليها تأكل مع أبيها وتأتيك.

قال ابن رشد: ليس للرجل الموسر أن تأكل ابنته عنده ويلزمه أن يدفع نفقتها إلى أمها الحاضنة لها؛ فإن ادعى أنه لا يقدر نظر في حاله؛ فإن تبين صدق قوله **وأنه لا**

---

(١) لم أقف على ترجمته.

(٢) مواهب الجليل للحطاب ٤/ ٢١٩.

يريد الضرر بما دعا إليه من أن يأكل ولده عنده كان ذلك له، وإلا فلا، وبالله التوفيق»[١].

فقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وأنه لا يريد الضرر** بما دعا إليه»، تطبيق لمنع التعسف في استعمال الحق، وإن لم يقصد التعسف، فلا بأس، والله تعالى أعلم.

- **أو يتعسف المنفق** فيطلب من الحاضنة أن تأتي هي لتستلم النفقة ولا يذهب هو ليسلمها، وهو ما يشير إليه أيضـًا ما نقلته عن الشرح الكبير قوله: «ثم إن قبض النفقة يقدر بالاجتهاد من الحاكم على الأب».

ثانيـًا: التعسف من قبل قابض النفقة:

- قد تعمد الحاضنة إلى استعمال حقها في قبض النفقة تعسفـًا لتلحق الضرر بالمنفق، وذلك بأن تأكل وتضيع النفقة، وهو ما يشير إليه كلام مواهب الجليل: «المنتقى في القضاء بالحضانة ونصه: وإن شكا الأب **ضياع نفقة ابنه** فأراد أن يطعمه فقد كتب إلى سحنون شبحرة في الخالة تجب لها الحضانة، فيقول الأب: يكون ولدي عندي لأعلمه وأطعمه؛ لأن الخالة تأكل ما أرزقه، وهي تكذبه، أن للأب أن يطعمه ويعلمه وتكون الحضانة للخالة. فجعل الحضانة أن يأوي إليها وتباشر سائر أحواله مما لا يغيب عليها من نفقته، انتهى»[٢].

فهنا نجد أن الحاضنة قد تتعسف في حقها بقبض النفقة لتضر بالمنفق، وهذا التعسف يدفع بأن تمنع من قبض النفقة التي يمكن لها أن تتعسف فيها، دفعـًا لهذا التعسف.

-وقد يكون التعسف من الحاضنة بأن تطلب النفقة كل يوم بيومه، مع بُعد مسكن المنفق، أو مع وجود الأخطار في الطريق، وهو ما يشير إليه كلام الشرح

---

(١) مواهب الجليل للحطاب ٤/ ٢٢٠.

(٢) مواهب الجليل للحطاب ٤/ ٢٢٠.

الكبير: «ثم إن قبض النفقة يقدر بالاجتهاد من الحاكم على الأب بالنظر لحاله من يوم أو جمعة أو شهر ومن أعيان أو أثمان، ولحال الحاضنة من قرب المسكن من الأب وبعده وأمنه وخوفه».

فقد تتعسف الحاضنة بذلك الطلب، فيُدفع هذا التعسف بأن يرد الأمر إلى القاضي لينظر المناسب للحال والزمان، ويحكم به. والله أعلم.

هذه بعض النماذج التي يمكن أن نأخذها من كلام الفقهاء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ للتعسف في هذا الحق، وسنجد في واقع حياتنا اليوم نماذج أخرى كثيرة للتعسف في استعمال هذا الحق، من قبل الأب المنفق أو من يقوم مقامه، أو من قبل الأم الحاضنة أو غيرها، وعلى القاضي مسؤولية كبيرة في فهم واقع الناس واكتشاف التعسف الذي قد يقصد من طلب المنفق أو من طلب الحاضنة، لشيء من حقوقهم، ولا يغتر بظاهر الأمر، حتى يسبر الغور، ويتثبت من عدم الجور، فإن نفوس الكثير من الناس في هذه الأيام غير محمودة، وتضمر الشر وتخفي حدوده.

المبحث السادس
التعسف في حفظ المحضون

من واجبات الحاضن أن يقوم بحفظ محضونه عن كل أمر يلحق به الضرر، فإذا ما رأى أن أمراً ما قد يضره، فمن حقه الواجب عليه أن يرى الطريقة المثلى لصرف ذلك عنه، وهذه بعض نصوص الفقهاء في حق الحفظ الواجب على الحاضن:

- فللحنفية قال في بدائع الصنائع: «... وأن تكون عند الأم ثم بعد ما حاضت أو بلغت عند الأم حد الشهوة؛ تقع الحاجة إلى حمايتها وصيانتها وحفظها عمن يطمع فيها لكونها لحما على وضم فلا بد ممن يذب عنها، والرجال على ذلك

أقدر»[١].

وفي البحر الرائق: «ويجب عليه إمساكه وحفظه وصيانته إذا استغنى عن النساء؛ لأن ذلك حق للصغير عليه»[٢].

- وللمالكية جاء في الشرح الكبير: «(الحضانة) (قوله: وهي حفظ الولد) أي في مبيته وذهابه ومجيئه»[٣].

- وللشافعية جاء في الحاوي الكبير: «لأن الحضانة هي الحفظ والمراعاة وتدبير الولد والنظر في مصالحه»[٤].

- وعند الحنابلة جاء في المغني: «كفالة الطفل وحضانته واجبة؛ لأنه يهلك بتركه، فيجب حفظه عن الهلاك، كما يجب الإنفاق عليه، وإنجاؤه من المهالك»[٥].

وفيه أيضـًا: «الغرض بالحضانة الحظ، والحظ للجارية بعد السبع في الكون عند أبيها؛ لأنها تحتاج إلى حفظ، والأب أولى بذلك»[٦].

وعليه فإن من حق الحاضن الواجب عليه أن يمنع المحضون من الذهاب إلى مكان ما أو فعل أمر ما، لأنه من حقه الحفظ والإمساك.

ولكنه قد يستعمل هذا الحق، فينهاه عن زيارة أمه أو عيادتها أو شيء مما يتعلق ببرها، وهنا يكون هذا الاستعمال من التعسف في استعمال الحق.

وقد نصّ الفقهاء على أنه لا تمنع الزيارة للمحضون مع غير الحاضن، ومن ذلك:

---

(١) بدائع الصنائع للكاساني ٤/ ٤٣.

(٢) البحر الرائق لابن نجيم ٤/ ١٨٠.

(٣) الشرح الكبير للدردير ٢/ ٥٢٦.

(٤) الحاوي الكبير ١١/ ٥٠٧.

(٥) المغني لابن قدامة ١١/ ٤١٢.

(٦) المغني لابن قدامة ١١/ ٤١٨.

جاء في المغني: «إذا كانت الجارية عند الأم أو عند الأب، فإنها تكون عنده ليلاً ونهاراً؛ لأن تأديبها وتخريجها في جوف البيت، من تعليمها الغزل والطبخ وغيرهما، ولا حاجة بها إلى الإخراج منه، ولا يمنع أحدهما من زيارتها عند الآخر»(١).

وفيه أيضـًا: «وإن كان عند الأب، كان عنده ليلاً ونهاراً، ولا يمنع من زيارة أمه؛ لأن منعه من ذلك إغراء بالعقوق، وقطيعة للرحم... وإن مرض أحد الأبوين، والولد عند الآخر، لم يمنع من عيادته، وحضوره عند موته، سواء كان ذكرا أو أنثى؛ لأن المرض يمنع المريض من المشي إلى ولده، فمشي ولده إليه أولى»(٢).

وليس التعسف في هذا الحق خاصـًا بمنع الزيارة، بل يجري في كل ما يريد به إلحاق الضرر بالطرف الآخر، متذرعـًا بحق الحفظ والصيانة، والإمساك والرعاية. والله أعلم.

---

(١) المغني لابن قدامة ١١/ ٤١٨.

(٢) المغني لابن قدامة ١١/ ٤١٩.

الفصل الثاني

الحماية من التعسف في الشريعة الإسلامية

قامت الشريعة بحماية أفراد المجتمع المسلم من التعسف في استعمال الحق أيّما قيام، وفيما يتعلق بالتعسف في استعمال حق الحضانة، فإنه يمكن بيان ذلك عبر اتجاهين، في المبحثين الآتيين:

المبحث الاول: الحماية الخاصة من التعسف في استعمال الحق.

المبحث الثاني: الحماية العامة من التعسف في استعمال الحق.

المبحث الاول

الحماية الخاصة من التعسف في استعمال الحق

وهو ما نجده في الشريعة الإسلامية من طرق تحمي من التعسف في باب معين، أو في موضوع محدد، كالطرق الخاصة الواردة للحماية من التعسف الاقتصادي، ومع ذلك فهي لا تدل من حيث دلالة النص على الحماية من التعسف السياسي مثلاً، وهكذا.

والحماية من التعسف في حق الحضانة، سبقت الإشارة إليه وهو الزجر الوارد في عموم قوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ﴾[1].

وفي قوله ﷺ: «أنت أحق به ما لم تنكحي»[2]، حماية للتعسف في حق الحضانة أيما حماية، ففي جعل النبي ﷺ أحقية الحضانة للأم، حماية للتعسف ضد

(١) سورة البقرة الآية ٢٣٣.

(٢) سبق في الفصل الأول أن أبا داود أخرجه في سننه، وصححه الحاكم في مستدركه، وذلك في المبحث الثاني: التعسف في السفر بالمحضون.

المرأة من قبل الرجل، «أنت أحق به»، ثم في جعله لذلك حداً: «ما لم تنكحي» حماية للرجل من التعسف من قبل المرأة في حالة زواجها.

وكذلك في قوله ﷺ: «من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة»[1]، زجر شديد وتخويف ووعيد، لكل من يفرق بين الأم وولدها نصاً، وبين الأب وأبنائه إيماء بعلة المحبة، وفي هذا ما يدفع كلّ متعسف أو متعسفة عن الإقدام على التعسف المؤدي إلى التفريق الجسدي أو التفريق المعنوي بأي شكل من أشكالها، والله تعالى أعلم.

كما قد ذكرنا ما نصّ عليه الفقهاء من أحكام تمنع التعسف في استعمال هذا الحق.

على أن ما سيأتي من أدلة عامة تمنع التعسف لكافٍ في الدلالة على حماية الشريعة الإسلامية أفراد المجتمع من هذا التعسف. والله أعلم.

المبحث الثاني
الحماية العامة من التعسف في استعمال الحق

وهو ما نجده في الشريعة الإسلامية من الأدلة المتنوعة التي تصلح لأن تُستخدم للحماية من التعسف في استعمال الحق في أي باب من أبواب الشريعة، وأي نوع من أنواع التعسف، من تعسف أسري أو سياسي أو اقتصادي أو تربوي... إلخ.

ومن طرق هذه الحماية العامة:

أولاً: أمرت الشريعة الإسلامية بالعدل والإحسان:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ

(١) سبق في الفصل الأول أن الترمذي أخرجه في جامعه وقال: «حسن غريب»، وأن الحاكم صححه في مستدركه، وذلك في المبحث الثاني: التعسف في السفر بالمحضون.

ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[١].

يقول الراغب الأصبهاني (ت٥٠٢): «فإنّ **العَدْلَ** هو المساواة في المكافأة إن خيرا فخير، وإن شرّا فشرّ، **والإحسان** أن يقابل الخير بأكثر منه، والشرّ بأقلّ منه»[٢].

والتعسف أو الإساءة في استعمال الحق، ليس بعدل لأنه لا مساواة فيه كما هو ظاهر، ولا يرقى إلى الإحسان الذي هو مقابلة الخير بأكثر منه؛ لأن التعسف مقابلة الخير بالشر.

فالقرآن هنا بأَمْرِه بالعدل والإحسان يحمي الناس جميعـًا من تعسف الآخرين في كافة المجالات، بل يرقى بالمسلم إلى مرتبة عالية ومنزلة سامية، خالية من المضارة والتعسف، مليئة بالمكافأة بالخير خيراً وأكثر، وعدم مقابلة الشر بنفس المستوى، بل التقليل بقدر الإمكان.

ثانيـًا: بناء الشريعة الإسلامية للفرد المسلم على تقوى الله وخشيته:

قال تعالى: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾[٣].

قال الراغب (ت٥٠٢): «والتَّقْوَى جعل النّفس في وِقَايَةٍ مما يخاف، هذا تحقيقه... وصار **التَّقْوَى في تعارف الشّرع** حفظ النّفس عمّا يؤثم، وذلك بترك المحظور، ويتمّ ذلك بترك بعض المباحات»[٤].

ويقول: «الخَشْيَة: خوف يشوبه تعظيم، وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه، ولذلك خصّ العلماء بها في قوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ

---

(١) سورة النحل الآية ٩٠.

(٢) «المفردات» للراغب (ص ٥٥٢).

(٣) سورة النور الآية ٥٢.

(٤) «المفردات» للراغب (ص ٨٨١).

ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ ﴾[١]»[٢].

إن بناءَ التقوى مع الخشية، بناء فريد من الشريعة الإسلامية للفرد المسلم، فهي تؤسس المسلم على تقوى الله تعالى التي فيها الابتعاد قدر الإمكان عن معاصيه، مع خشيته لربه جل وعلا، التي فيها الخوف من العظيم.

ومن تأسس على هذا الأساس، فهو أشدّ الناس ابتعاداً عن الإساءة إلى الآخرين، فالتقوى تصرفه عن المضارة، والخشية تبعده عن الإساءة.

ثالثًا: تحريم الشريعة الإسلامية للظلم:

قال تعالى: ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[٣].

وقال تعالى عن قول أحد ابني آدم: ﴿ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[٤].

يقول الراغب (ت٥٠٢): «وَالظُّلْمُ عند أهل اللّغة وكثير من العلماء: وضع الشيء في غير موضعه المختصّ به، إمّا بنقصان وإمَّا بزيادة»[٥].

ولا شك أن استعمال الحق تعسفـًا، استعمالٌ له في غير موضعه المختص به، فهو ظلم بهذا المعنى، والشريعة الإسلامية لما حمت الناس من الظلم، فقد حمتهم من التعسف والمضارة.

رابعـًا: تحريم الشريعة الإسلامية لإدخال المضرة على الآخرين:

---

(١) سورة فاطر الآية ٢٨.

(٢) «المفردات» للراغب (ص ٢٨٣).

(٣) سورة البقرة الآية ١٢٤.

(٤) سورة المائدة الآية ٢٩.

(٥) «المفردات» للراغب (ص ٥٣٧).

وهذا هو صميم التعسف، وقد جاءت أدلة كثيرة تمنع منه، سأذكر منها الحديث الآتي:

- عَنْ أَبِي صِرْمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رسول الله ﷺ قَالَ: «مَنْ ضَارَّ أَضَرَّ اللهُ بِهِ، وَمَنْ شَاقَّ شَقَّ اللهُ عَلَيْهِ»(١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨): «وإذا كانت لا تستحق أن يطلقها بغير عوض، وفي ذلك عليه ضرر، **فإذا قصدت إيقاع هذا الضرر به بفعل هو مباح**، أو **خلا عن هذا القصد** دخلت في قوله ﷺ: «من ضار ضار الله به ومن شق شق الله عليه» وهو حديث حسن، **وهذا ليس مختصاً بحقوق النكاح، بل هو عام في كلّ من قصد إضرارَ غيرِه بشيء هو مباح في نفسه**»(٢).

ولا شك أن هذا الحديث، وكلام شيخ الإسلام ينطبق تماماً على ما نحن بصدده، وكأنه يتحدث عن واقعنا اليوم.

ويقول ابن عبد البر (ت٤٦٣): «وهو لفظ عام متصرف في أكثر أمور الدنيا ولا يكاد أن يحاط بوصفه، إلا أن الفقهاء ينزعون به في أشياء مختلفة يأتي ذكرها في أبوابها إن شاء الله عز وجل»(٣).

خامساً: ما سنته الشريعة الإسلامية من العقوبة التعزيرية (عقوبة دنيوية):

مع كل ما سبق، ولأجل إعطاء مجال أكبر لحماية أفراد المجتمع المسلم من وقوع الظلم عليهم، في الأمور التي لم يرد فيها حد من قبل الشارع، فإن من محاسن الشريعة الإسلامية ما يُعرف فيها باسم التعزير.

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» الحديث رقم (٣٦٣٥)، والترمذي في «جامعه» الحديث رقم (١٩٤٠)، وقال: «حسن غريب»، وابن ماجه في «سننه» الحديث رقم (٢٣٤٢)، واللفظ له.

(٢) «الفتاوى الكبرى» ٦/ ٣١٤.

(٣) «الاستذكار» ٧/ ١٩١.

وهو: «التأديب في كلّ معصية لا حدّ فيها ولا كفارة»(١).

وإذا تقرر أن التعسف في استعمال الحق أمر محرم وهو معصية في الشريعة الإسلامية، فإن عقوبته تدخل في هذا المفهوم الشرعي.

هل لمقدار التعزير حدّ؟

هي مسألة خلافية بين الفقهاء:

قال ابن بطال (ت٤٤٩) المالكي: «وقال مالك: التعزير ربما كان أكثر من الحدود إذا أدى الإمام اجتهاده إلى ذلك. وروي مثله عن أبي يوسف وأبي ثور... وقال الطحاوي: لا يجوز اعتبار التعزير بالحدود لأنهم لا يختلفون أن التعزير موكول إلى اجتهاد الإمام، فيخفف تارة ويشدد تارة، فلا معنى لاعتبار الحد فيه وتجاوز مجاوزته له... قال ابن القصار: وقد روي أن معن بن زائدة زوّر كتابًا على عمر ونقش مثلَ خاتمه، فجلده مائة، ثم شفع له قوم، فقال: أذكرتني الطعن وكنت ناسيًا، فجلده مائة أخرى، ثم جلده بعد ذلك مائة أخرى ثلاث مرار بحضرة الصحابة، ولم ينكر ذلك أحد، فثبت أنه إجماع.

قال: ولما كان طريق التعزير إلى **اجتهاد الإمام على حسب ما يغلب على ظنه أنه يردع**، وكان في الناس من يردعه الكلام، وكان فيهم من لا يردعه مائة سوط، وهي عنده كضرب المروحة؛ لم يكن للتحديد فيه معنى، وكان مفوضًا إلى ما يؤديه اجتهاده أن مثلَه يردع... وانتقامه ﷺ لحرمات الله لم يكن محدودًا، فيجب أن يُضرب كل واحد منهم على قدر عصيانه للسنة ومعاندته أكثر مما يضرب الجاهل، ولو كان في شيء من ذلك حد لنقل، ولم يجز خلافُه»(٢).

---

(١) انظر: «الحدود والتعزيرات» للدكتور بكر أبو زيد (ص٤٥٩-٤٦٢) فقد ذكر أقوال الفقهاء في المذاهب الأربعة، وما ذكرناه هو المقدار المتفق عليه بين جميع الفقهاء.

(٢) «شرح صحيح البخاري» ٨/ ٤٨٥-٤٨٧.

وعليه فإن من يتعسف في استخدام الحق لأجل مضارة الآخرين، فإنه يُنظر فيه على قدر مضارته ونوعها ووقعها على الشخص المتضرر، ويكون قدر التعزير على حسبه. والله أعلم.

أنواع العقوبات التعزيرية:

العقوبات التعزيرية كثيرة ومتنوعة، ولكن يمكن تصنيفها على أنواع[1]، هي:

١ – التعزيرات البدنية؛ كالتعزير بالجلد، أو حتى بالقتل.

٢ – التعزيرات المالية؛ كالتغريم المالي، أو إتلاف مال المعتدي.

٣ – التعزيرات البدنية المالية؛ كجلد السارق من غير حرز مع إضعاف الغرم عليه.

٤ – التعزيرات بتقييد الإرادة؛ كالحبس والنفي.

٥ – التعزيرات المعنوية؛ كالتوبيخ والزجر.

وعليه فيُنظر في نوع التعسف، والشخص المتعسف، وما يناسبه من نوع التعزير الملائم الذي يغلب على الظن اندفاع التعسف به وتحقيق المصلحة.

سادسًا: ما ذكرته الشريعة الإسلامية من العقوبة الأخروية:

بعد كل ما سبق، من أنواع الزجر والتحذير من المضارة بالآخرين، والترغيب والتشجيع على ترك إلحاق الأذى بالمسلمين، فإن ما شرعه الله تعالى من العقوبة التعزيرية ليست هي نهاية المطاف، حتى لا يظن أحد من الناس أنه إذا أفلت بطريقته الخاصة من تعزير الحاكم له، أو لم يكن هناك حاكمٌ يُعزِّر، فلا يظن أنه نجى، بل يوجد يوم يَجمع فيه الله العباد جميعًا ويحاسبهم، ويعطي كل ذي حق حقه، ويقتص للمظلوم من الظالم.

وأدلة ذلك أشهر من أن تُذكر، وأوضح من أن تُبيّن، والحمد لله رب

---

(١) انظر ما سيأتي في: «الحدود والتعزيرات» لشيخنا الدكتور بكر أبو زيد (ص٤٨٣ وما بعدها).

العالمين.

وهذا أمر لاشك مقلل من وقوع التعسف من الكثير من الناس، فإن هذه العقوبات الأخروية والزواجر القرآنية، إذا علمها الإنسان المسلم واستحضرها عند إرادته ارتكاب التعسف، فإنها لاشك دافعته عنه، ورادعته من الوقوع فيه، ولكن نقص الإيمان وضعف اليقين، دفعا بكثير من الناس للوقوع في أشكال عديدة من التعسفات، والله المستعان.

الخاتمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، وعند وصولنا إلى خاتمة هذا البحث المتواضع، أحب أن أذكر بأهم ما توصلنا إليه من خلال هذا البحث، في النقاط الآتية:

١- تحريم كافة أشكال التعسف وأنواعه في استعمال حق الحضانة، سواء منها ما ذكرته في هذا البحث أو غيره، وكل حق من الحقوق المتعلقة بالحضانة إذا أريد بها المضارة فهي محرمة.

٢- من خلال هذا البحث الذي جمع بعض أشكال التعسف في استعمال حق الحضانة، يدفع ادعاء قصور الفقه فيما يتعلق بنظريَّة (التعسف في استعمال الحق)، وخاصة فيما يتعلق بحق الحضانة.

٣- في هذا البحث إظهار محاسن الفقه الإسلامي، وما فيه من موازين الحق والعدل والإحسان.

٤- كذلك في هذا البحث بيان مرونة الفقه الإسلامي ومسايرته لواقع الناس اليوم حيث إنه يستوعب كافة أشكال التعسفات، حتى ما لم يكن موجوداً في الأزمان السابقة، وما قد يأتي في مستقبل الزمان.

٥- وفاء الفقه الإسلامي في جانب حماية الأسرة المسلمة من وقوع التعسف فيها، من خلال نموذج حماية التعسف في حق الحضانة.

٦- التعسف في استعمال الحق هو: «استعمال الحق المشروع على وجه غير مشروع».

٧- تحريم تعسف في استعمال الحق لقصد الإضرار بالآخر أمر متفق على تحريمه.

٨- حضانة الصغير أمر واجب، لأنه يضيع إذا لم يقم أحد بأمر معاشه

وتربيته، فإن لم يوجد أحد من أقاربه وجب ذلك على كلّ المسلمين.

٩- مدار الحضانة على أمرين: جلب مصالح الطفل ودفع المضار عنه.

١٠- من حق الأم أن تتنازل عن الحضانة، ولكن هذا الحق في التنازل لا يجوز أن يستعمل لأجل المضارة، كأن تقصد إلحاق الضرر بأبيه في قيامه بحضانته وتربيته.

١١- في كل صورة يحق للأب أو الأم أن يسافر وكان له الحق باصطحاب ولده، فإن أراد بسفره ذلك المضارة بالطرف الآخر، فهو من باب التعسف.

١٢- زيارة المحضون حق لغير الحاضن، ولكن هذا الحق لا ينبغي أن يستعمل تعسفـاً بتحديد أوقات لا تلائم الحاضن أو المحضون ولا تناسبه.

١٣- وكذا لا يستعمل حق الزيارة تعسفـاً، بما يخالف عادات الناس في أوقات الزيارة وعددها، والإصرار على تلك الأوقات لأجل محاولة إلحاق الضرر ولو كان يسيراً بالطرف الآخر.

١٤- ومن التعسف في حق الزيارة: إطالة الزيارة.

١٥- للأبوين حق التربية والتأديب والنصيحة للمحضون، ولكن لا يجوز إفساد المحضون على الطرف الآخر، ويكون ذلك تحت اسم التربية أو النصيحة.

١٦- وإن خيف أن تتعسف الأم أو يتعسف الأب في استعمال حقهما في التأديب والتربية والتوجيه، فليس علاج هذا التعسف أن تُمنع من التربية والتأديب والتوجيه، ولا تمنع من الزيارة ولا من الرؤية، ولكن ما ذكره الفقهاء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ: أن تُمنع من التفرد بالمحضون، ليدفع هذا الضرر.

١٧- المنفق على المحضون قد يتعسف بحقه في الإنفاق قاصداً إلحاق الضرر بالحاضنة، فيطلب منها أن تأتي بولده ليأكل عنده!! فيكون هذا التعسف ممنوعـًا، إلا أن يظهر عدم التعسف في طلب المنفق أن يكون طعام الأولاد عنده

لفقره أو غير ذلك.

١٨- **قد يتعسف المنفق** فيطلب من الحاضنة أن تأتي هي لتستلم النفقة ولا يذهب هو ليسلمها مع استطاعته، فيأمره الحاكم بأن يقوم هو بإيصال النفقة.

١٩- قد تعمد الحاضنة إلى استعمال حقها في قبض النفقة تعسفاً لتلحق الضرر بالمنفق، وذلك بأن تأكل النفقة وتضيعها، وهذا التعسف يدفع بأن تمنع من قبض النفقة التي يمكن لها أن تتعسف فيها، دفعاً لهذا التعسف.

٢٠- وقد يكون التعسف من الحاضنة بأن تطلب النفقة كل يوم بيومه، مع بعد مسكن المنفق، أو مع وجود الأخطار في الطريق، فيدفع هذا التعسف بأن يرد الأمر إلى القاضي لينظر المناسب للحال والزمان، ويحكم به.

٢١- **من حق الحاضن** الواجب عليه أن يمنع المحضون من الذهاب إلى مكان ما أو فعل أمر ما، لأنه من حقه الحفظ والإمساك، ولكنه قد يستعمل هذا الحق، فينهاه عن زيارة أمه أو عيادتها أو شيء مما يتعلق ببرها، وهنا يكون هذا الاستعمال من التعسف في استعمال الحق.

٢٢- قامت الشريعة بحماية أفراد المجتمع المسلم من التعسف في استعمال الحق أيّما قيام، وذلك عبر اتجاهين؛ الأول: الحماية العامة. والثاني: الحماية الخاصة.

٢٣- أدلة الحماية العامة في الشريعة متعددة منها:

أولاً: أمرت الشريعة الإسلامية بالعدل والإحسان.

ثانياً: بناء الشريعة الإسلامية للفرد المسلم على تقوى الله وخشيته.

ثالثاً: تحريم الشريعة الإسلامية للظلم وبيان عاقبته الوخيمة.

رابعاً: تحريم الشريعة الإسلامية لإدخال المضرة على الآخرين.

خامساً: ما سنته الشريعة الإسلامية من العقوبة التعزيرية (عقوبة دنيوية).

سادسًا: ما ذكرته الشريعة الإسلامية من العقوبة الأخروية.

التوصيات:

١- العمل على تنفير الناس من التعسف في استعمال حقوقهم، وبيان عاقبته الوخيمة ليرتدعوا عنه.

٢- البحث في نصوص الشريعة الإسلامية لإيجاد مشاريع الحماية من التعسف في مجالات فقه الأسرة، وغيرها من النواحي.

٣- إبراز هذه النصوص ليعلم الناس كلهم أن في الشريعة الإسلامية مقومات ردّ التعسف وليست الشريعة قاصرة عنها، كما يظن بعض الناس.

٤- تتبع الأشكال المعاصرة للتعسف في استعمال حق الحضانة، ودراستها وطرح الطرق المتاحة للتقليل منها أو إنهائها إن أمكن.

والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

١- الاستذكار. لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ). تحقيق سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض. دار الكتب العلمية – بيروت. ط١/ ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٢- إعلام الموقعين. لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي (ت٧٥١هـ). تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم. دار الكتب العلمية – بيروت. ط١/ ١٤١١هـ – ١٩٩١م.

٣- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل. لشرف الدين أبي النجا موسى بن أحمد بن موسى الحجاوي (ت ٩٦٨هـ). تحقيق عبد اللطيف محمد موسى السبكي. دار المعرفة بيروت – لبنان.

٤- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع. لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧هـ). تحقيق مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر. دار الفكر – بيروت.

٥- الأم. للإمام الشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس بن شافع (ت ٢٠٤هـ). دار المعرفة – بيروت. ط/ ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٦- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل. لأبي الحسن علي بن سليمان المرداوي(ت٨٨٥). تحقيق محمد حامد الفقي. ط٢/ ١٤٠٠هـ. دار إحياء التراث العربي-بيروت.

٧- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء. لقاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي الرومي الحنفي (ت ٩٧٨هـ). تحقيق يحيى حسن مراد. دار الكتب العلمية. ط/ ٢٠٠٤م-١٤٢٤هـ.

٨- البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت ٩٧٠هـ). وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين

بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨هـ). دار الكتاب الإسلامي. ط٢.

٩- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. لعلاء الدين، أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (ت ٥٨٧هـ). دار الكتب العلمية، بيروت. ط٢/ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٠- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير. لابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي (ت ٨٠٤هـ). تحقيق مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال. دار الهجرة للنشر والتوزيع – الرياض. ط١/ ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١١- البيان في مذهب الإمام الشافعي. لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (ت ٥٥٨هـ). تحقيق قاسم محمد النوري. دار المنهاج – جدة. ط١/ ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠ م.

١٢- التاج والإكليل لمختصر خليل. لمحمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبي عبد الله المواق المالكي (ت ٨٩٧هـ). دار الكتب العلمية – بيروت. ط١/ ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.

١٣- تحفة الفقهاء. لمحمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبي بكر علاء الدين السمرقندي (ت نحو ٥٤٠هـ). دار الكتب العلمية، بيروت. ط٢/ ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

١٤- التعسف في استعمال الحق بقصد الإضرار بالغير أو لتحقيق مصلحة غير مشروعة للدكتور أحمد الصويعي شليبك. منشور في مجلة الشريعة والقانون. العدد (٣٨) ربيع الأول ١٤٣٠هـ، إبريل ٢٠٠٩م.

١٥- التعسف لاستعمال الحق، محاضرة للدكتور أحمد فهمي أبو سنة ضمن فعاليات أسبوع الفقه الإسلامي، قامت بنشره إحدى حفيداته على موقع «الألوكة» الالكتروني.

١٦- تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري

ثم الدمشقي (ت ٧٧٤هـ). تحقيق محمد حسين شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت. ط١/ ١٤١٩هـ.

١٧- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). تحقيق أبي عاصم حسن بن عباس بن قطب. مؤسسة قرطبة – مصر. ط١/ ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٨- التهذيب في اختصار المدونة. لأبي سعيد البراذعي خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، (ت ٣٧٢هـ). تحقيق الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي. ط١/ ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

١٩- الجامع الصحيح «سنن الترمذي». للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت٢٧٩). تحقيق أحمد شاكر. دار الكتب العلمية-بيروت.

٢٠- جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود. لشمس الدين محمد بن أحمد بن علي المنهاجي الأسيوطي ثم القاهري الشافعي (ت ٨٨٠هـ). تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني. دار الكتب العلمية بيروت. ط١/ ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

٢١- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني. لأبي الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (ت ١١٨٩هـ). تحقيق يوسف الشيخ. دار الفكر – بيروت. ط/ ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٢- الحاوي الكبير لأبي الحسن محمد بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠هـ). الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية، بيروت. ط١/ ١٤١٩ هـ-١٩٩٩ م.

٢٣- الحدود والتعزيرات للدكتور بكر أبو زيد. دار العاصمة، الرياض، ط٢/ ١٤١٥هـ.

٢٤- الدر المختار = رد المحتار.

٢٥- رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. لابن عابدين. دار الفكر – بيروت. ط٢/ ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

٢٦- درر الحكام شرح غرر الأحكام. لمحمد بن فرامرز بن علي الشهير بمنلا خسرو (ت: ٨٨٥هـ). دار إحياء الكتب العربية.

٢٧- رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لابن عابدين، محمد أحمد بن عمر (ت١٢٥٢هـ). دار الفكر – بيروت. ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

٢٨- الروض المربع شرح زاد المستقنع. لمنصور بن يونس البهوتى الحنبلى (ت١٠٥١هـ). تحقيق عبد القدوس محمد نذير. دار المؤيد - مؤسسة الرسالة – بيروت.

٢٩- روضة الطالبين لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ). تحقيق زهير الشاويش. المكتب الإسلامي – بيروت. ط٣/ ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٣٠- زاد المعاد في هدي خير العباد. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ). مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت. ط٢٧/ ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٣١- سنن أبي داود للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت٢٧٥). تحقيق عزت الدعاس. دار الحديث-حمص.

٣٢- السنن الكبرى. للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨). وفي ذيله الجوهر النقي للعلامة علاء الدين بن علي المارديني المعروف بابن التركماني (ت٧٤٥). ط/ ١٤١٣هـ. دار المعرفة-بيروت.

٣٣- الشرح الكبير للدردير = حاشية الدسوقي.

٣٤- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير. تأليف العلامة شمس الدين

الشيخ محمد بن عرفة الدسوقي. على الشرح الكبير لأبي البركات أحمد الدردير. وبهامشه الشرح المذكور مع تقريرات للعلامة المحقق الشيخ محمد عليش. دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه – مصر.

٣٥- شرح حدود ابن عرفة. لأبي عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري الرصاع، (ت٨٩٤هـ). المكتبة العلمية. ط١/ ١٣٥٠هـ.

٣٦- شرح صحيح البخاري لابن بطال علي بن خلف بن عبد الملك (ت٤٤٩). تحقيق ياسر بن إبراهيم. ط١/ ١٤٢٠هـ٢٠٠٠م. مكتبة الرشد – الرياض.

٣٧- شرح مختصر خليل للخرشي. لمحمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (ت ١١٠١هـ). دار الفكر للطباعة – بيروت.

٣٨- شرح منتهى الإرادات = دقائق أولي النهى لشرح المنتهى. لمنصور بن يونس البهوتى الحنبلى (ت ١٠٥١هـ). عالم الكتب. ط١/ ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٣٩- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ). تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين – بيروت. ط٤/ ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

٤٠- الفتاوى الكبرى لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت٧٢٨). تحقيق حسنين محمد مخلوف. ط١/ ١٣٨٦هـ. دار المعرفة – بيروت.

٤١- فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب = القول المختار في شرح غاية الاختصار. لمحمد بن قاسم بن محمد، أبي عبد الله شمس الدين الغزي، ويعرف بابن قاسم (ت ٩١٨هـ). تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي. دار ابن حزم، بيروت – لبنان. ط١/ ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م.

٤٢- الفروع لأبي عبد الله محمد بن مفلح، شمس الدين المقدسي الحنبلي (ت ٧٦٣هـ). تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة – بيروت. ط١/ ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣ م.

٤٣- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. لشهاب الدين أحمد النفراوي الأزهري المالكي (ت ١١٢٦هـ). دار الفكر. ط/ ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٤٤- القاموس المحيط. لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت ٨١٧هـ). تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة محمد نعيم العرقسُوسي. مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان. ط٨/ ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٤٥- القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية. لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزيء الكلبي الغرناطي (ت٧٤١). ط/ ١٣٤٤هـ. مطبعة النهضة – تونس.

٤٦- قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني الشافعي (ت ٤٨٩هـ). تحقيق محمد حسن الشافعي. دار الكتب العلمية – بيروت. ط١/ ١٤١٨هـ/ ١٩٩٩م.

٤٧- كتاب التعريفات. لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ). تحقيق جماعة بإشراف الناشر. دار الكتب العلمية بيروت –لبنان. ط١/ ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٤٨- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم تأليف محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ). تحقيق الدكتور علي دحروج. مكتبة لبنان ناشرون – بيروت. ط١/ ١٩٩٦م.

٤٩- كشاف القناع عن متن الإقناع. للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٥١). عالم الكتب – بيروت.

٥٠- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. لحاجي خليفة (ت١٠٦٧). دار الكتب العلمية بيروت.

٥١- كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار. لأبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، تقي الدين الشافعي (ت ٨٢٩هـ). تحقيق علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان. دار الخير – دمشق.

ط١/ ١٩٩٤م.

٥٢- كفاية الطالب الرباني = حاشية العدوي.

٥٣- لسان العرب للعلامة أبي الفضل ابن منظور الأفريقي (ت٧١١). ط٣/ ١٤١٤هـ. دار صادر – بيروت.

٥٤- المبسوط. لمحمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣هـ). دار المعرفة – بيروت. ط/ ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٥٥- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. لعبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (ت ١٠٧٨هـ). دار إحياء التراث العربي.

٥٦- مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية. تأليف محمد بن علي أبي عبد الله، بدر الدين البعليّ (ت ٧٧٨هـ). تحقيق محمد حامد الفقي. دار ابن القيم، الدمام – السعودية. ط٢/ ١٤٠٦ه – ١٩٨٦م.

٥٧- المدخل. لأبي عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج (ت ٧٣٧هـ). دار التراث.

٥٨- المستدرك على الصحيحين. للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري(ت٤٠٥). وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي. دار المعرفة-بيروت.

٥٩- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. لأبي العباس أحمد بن محمد الفيومي (ت نحو٧٧٠). المكتبة العلمية – بيروت.

٦٠- المطلع على أبواب المقنع لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، (المتوفى: ٧٠٩هـ). تحقيق محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب. مكتبة السوادي للتوزيع. ط١/ ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣ م.

٦١- معجم مقاييس اللغة. لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥). تحقيق عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. ط/ ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٦٢- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس

والمغرب. لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت٥١٤). تحقيق جماعة بإشراف الدكتور محمد حجي. نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – المغرب. ط١/ ١٤٠١ه، ١٩٨١م.

٦٣- المغني لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت٦٢٠). تحقيق الدكتور عبد الله التركي والدكتور عبد الفتاح الحلو. ط٢/ ١٤١٢هـ. هجر للطباعة والنشر-القاهرة..

٦٤- المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (المتوفى: ٥٠٢هـ). تحقيق صفوان عدنان الداودي. دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت. ط١/ ١٤١٢هـ.

٦٥- المقدمات الممهدات. لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الجد(ت ٥٢٠هـ). دار الغرب الإسلامي – بيروت. ط١/ ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٦٦- منهاج الطالبين = نهاية المحتاج.

٦٧- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت ١٠٠٤هـ). دار الفكر، بيروت. ط/ أخيرة - ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٦٨- المهذب = المجموع.

٦٩- المجموع شرح المهذب. للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي(ت٦٧٦). ويليه العزيز شرح الوجيز للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي (ت٦٢٣). ويليه التلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير للإمام أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت٨٥٢). دار الفكر-بيروت. ومعه تكملة المجموع الأولى للسبكي وتكملة المجموع الثانية للمطيعي.

٧٠- الموافقات لإبراهيم بن موسى اللخمي الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ). تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان، الأردن. ط١/ ١٤١٧هـ/

١٩٩٧م.

٧١- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت ٩٥٤هـ). دار الفكر – بيروت. ط٣/ ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٧٢- نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي للدكتور فتحي الدريني. دار البشير ومؤسسة الرسالة، عمان وبيروت. ط٢/ ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

٧٣- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت ١٠٠٤هـ). دار الفكر، بيروت. ط ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٧٤- النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات. لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني. تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو. دار الغرب الإسلامي – بيروت. ط١/ ١٩٩٩م.

٧٥- الهداية على مذهب الإمام أحمد. لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني (ت٥١٠). تحقيق عبد اللطيف هميم وماهر ياسين الفحل. مؤسسة غراس – الكويت. ط١/ ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤ م.

٧٦- معجم المصطلحات الاقتصادية والمالية (إفرنسي – إنجليزي – عربي). تأليف الدكتور مصطفى هنى. مكتبة لبنان ناشرون – بيروت. ط٣/ ٢٠٠١م.

٧٧- معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء تأليف الدكتور نزيه حماد. ط١/ ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م. دار القلم – دمشق.

Abuse of the right of nursery Its Facts - Images - treatment In Comparative Fiqh

Dr. esmail gahzi marhaba
Associate professor
Department of sharia, College of sharia and Islamic Stadies
Umm Al Qura University

Abstract

The subject of the abuse of rights generally regenerate the subject of regenerate forms and methods of abuse, and what we are seeing today from the abuse of the right of nursery is increasingly wider and larger than ever before, so the necessary force for such a study, which Establish for Contemporary Studies.

So the researcher defines abuse of the right of nursery, and the statement of the rule and appropriate nursery, and then collect forms of abuse of the right of nursery that can be taken from the old books of fiqh, then hold a special chapter on how the Sharia give the Family the protect from the abuse of the right of nursery Which is harmful by it.

Key words:

nursery, Children, abuse, right, Family, Travel by the Children who is in nursery, Visit the Children who is in nursery, Discipline and Correction, Alimony, protect the Children who is in nursery.

مفهوم الموافقة وموقف الأصوليين منه
-دراسة أصولية مقارنة-

د. عبد الوهاب بن عبد الله الرسيني
أستاذ أصول الفقه المشارك بقسم الشريعة
بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى
alresini@hotmail.com

تاريخ التحكيم:٧/ ٣/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة:٢٤/ ٥/ ١٤٣٦

المستخلص:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فهذا بحث بعنوان: «مفهوم الموافقة وموقف الأصوليين منه – دراسة أصولية مقارنة –»؛ للباحث: الدكتور/ عبدالوهاب بن عبدالله الرسيني؛ اعتمد الباحث فيه المنهج الاستقرائي التحليلي، لدراسة هذا الموضوع المتعلق بدلالات مصادر التشريع، وحرر في البحث موقع مفهوم الموافقة من دلالة اللفظ على الحكم من ناحية كونه تحت المفهوم أو دلالة الالتزام وأنه تحت المفهوم، وأيضاً بيّن المسميات الأخرى لمفهوم الموافقة ومَن سمّى بها ومن تلك الأسماء: فحوى الخطاب أو فحوى اللفظ، أو لحن الخطاب أو لحن القول، ومفهوم الخطاب، والتنبيه أو تنبيه الخطاب، ثم بيّن حجية مفهوم الموافقة وأدلة اعتباره والرد على من أنكره؛ وأن شرط مفهوم الموافقة هو معرفة معنى الحكم في المنطوق، ومعرفة عدم

نقصان منابته في المسكوت عن المنطوق؛ وأن مفهوم الموافقة ينقسم إلى مساوٍ وأولوي، وإلى قطعي وظني؛ وبيّن جواز التخصيص بمفهوم الموافقة، وأنه عام يقبل التخصيص؛ وأنه يجوز النسخ بمفهوم الموافقة، ويجوز نسخه دون المنطوق، ويجوز نسخ المنطوق دون مفهوم الموافقة، ويجوز نسخهما معـًا؛ وبيّن أن المنطوق ودلالة الإشارة ودلالة التنبيه والإيماء ترجح على مفهوم الموافقة باتفاق، ويُرجِّح الجمهور دون الحنفية دلالة الاقتضاء على مفهوم الموافقة وأمّا الحنفية فبالعكس، ويُرجح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة باتفاق عند من يقول بمفهوم المخالفة، وذكر عدداً من التطبيقات لمفهوم الموافقة على بعض الآيات والأحاديث، وبيّن خلالها خطأ بعض الأصوليين بإدخال تطبيقات من دلالة الإشارة في مفهوم الموافقة.

والله الموفق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

الكلمات المفتاحية:

مفهوم، الموافقة، الألفاظ، المخالفة، دلالة.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فإن الله عز وجل امتنّ علينا بإنزال القرآن العظيم، وإرسال خاتم رسله للبيان والهداية، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾(١) وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(٢)، وحصول البيان والهداية إنما يكون بمعرفة ما تضمنته دلالة ألفاظ الكتاب والسنة، ولكون علم أصول الفقه غرضه معرفة مصادر التشريع ووضع القواعد التي يُتوصل بها لاستنباط الأحكام الشرعية من تلك المصادر؛ فقد اهتم الأصوليون بمباحث عدّة، من أهمها: ما يتعلق بدلالات تلك المصادر، ومن أهم ما يتعلق بدلالاتها: مبحث المنطوق والمفهوم.

وبعد الاطلاع على البحوث الحديثة التي تكلمت عن المنطوق والمفهوم، وعن مفهوم الموافقة بالذات، مثل: «مفهوم الموافقة دراسة تطبيقية في باب العبادات»(٣) و«مفهوم الموافقة عند الأصوليين»(٤) وجدتها قد أتت على جوانب كثيرة فيه، إلا إنها لم تتعمق في بعض مباحثه؛ مثل: موقع مفهوم الموافقة من دلالة

---

(١) النحل: من الآية (٨٩).

(٢) الشورى: الآية (٥٢).

(٣) للباحث/ هشام بن سعيد أزهر، رسالة ماجستير نوقشت في كلية الشريعة بجامعة أم القرى عام ١٤١٨هـ.

(٤) للدكتور/ خليفة بابكر حسن، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، العدد العاشر، عام ١٩٨٨م.

اللفظ على الحكم من ناحية كونه تحت المفهوم أو دلالة الالتزام، وأيضـاً في بيان من سمّى بالمسميات الأخرى لمفهوم الموافقة، وأيضـاً عدم تحرير الأقوال في مسألة عموم المفهوم وقبوله التخصيص، ووجدت النقل عن الأئمة بالواسطة مما أوقعهم في الخطأ كما في مسألة منشأ دلالة مفهوم الموافقة، ووجدت فيها الفصل بين الجمهور والحنفية في نقل آرائهم؛ إذ يُذكر كل منهج بشكل مستقل، مما يخل في فهم القارئ للمسائل ومعرفة مدى الاتفاق والاختلاف بين المنهجين.

وبناء على ما سبق عقدتُ العزم مستعيناً بالله على خوض غمار هذا الموضوع بجمع مباحثه ودراسته وترتيبه للخروج برؤية واضحة له بإذن الله تعالى.

واعتمدت في البحث المنهج الاستقرائي التحليلي؛ فعنونت البحث بـ«مفهوم الموافقة وموقف الأصوليين منه – دراسة أصولية مقارنة –».

أما خطة البحث، فكالآتي:

تمهيد، وفيه: بيان الدلالة وأقسامها، ويشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الدلالة.

المطلب الثاني: أقسام الدلالة من حيث منشؤها.

المطلب الثالث: بيان القسم المقصود عند بحث الدلالات.

المبحث الأول: بيان آراء الأصوليين في كيفية دلالة اللفظ على الحكم، ويشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: منهج الجمهور.

المطلب الثاني: منهج الحنفية.

المطلب الثالث: التحليل لآراء الأصوليين في كيفية دلالة اللفظ على الحكم.

المبحث الثاني: تعريف المنطوق والمفهوم، ويشمل مطلبين:

المطلب الأول: تعريف المنطوق.

المطلب الثاني: تعريف المفهوم.

المبحث الثالث: تعريف مفهوم الموافقة.

المبحث الرابع: أسماء مفهوم الموافقة.

المبحث الخامس: حجية مفهوم الموافقة.

المبحث السادس: شرط مفهوم الموافقة.

المبحث السابع: منشأ دلالة مفهوم الموافقة.

المبحث الثامن: أقسام مفهوم الموافقة.

المبحث التاسع: تخصيص مفهوم الموافقة، والتخصيص به، ويشمل مطلبين:

المطلب الأول: تخصيص مفهوم الموافقة.

المطلب الثاني: التخصيص بمفهوم الموافقة.

المبحث العاشر: نسخ مفهوم الموافقة، والنسخ به، ويشمل مطلبين:

المطلب الأول: نسخ مفهوم الموافقة.

المطلب الثاني: النسخ بمفهوم الموافقة.

المبحث الحادي عشر: الترجيح بين مفهوم الموافقة وغيره من دلالات اللفظ.

المبحث الثاني عشر: التطبيقات على مفهوم الموافقة.

خاتمة.

وكان من منهجي أن ما ورد في البحث من آيات أعزوها، ومن أحاديث أخرجها، وما يرد من أعلام أترجم لها، ومن أقوال أنسبها لقائليها من المصادر الأصيلة، وكل ذلك في الهامش السفلي للصفحة، أما المصطلحات فإن ما يأتي

تعريفه في ثنايا البحث فلا أعرّفه في أول ورود في الهامش بل اكتفي بتعريفه في موضعه من البحث، وسأُعرِّف في الهامش بالمصطلحات التي لم يأتِ تعريفها في ثنايا البحث.

وأمّا في مبحث التطبيقات فذكرت عدداً من التطبيقات التي ذكرها الأصوليون على مفهوم الموافقة، وأبدأ التطبيق بذكر النص، ثم بيان منطوقه، ومفهومه الموافق، ونوعه من ناحية الأولوية والمساواة، ومن ناحية القطعية والظنية، ثم إن كان أحد الأصوليين ذكر مُخَصِّصاً أو ناسخاً للمفهوم، أو جعل المفهوم مُخَصِّصاً أو ناسخاً ذكرت ذلك، وإن كان لي وجهة نظر فإني أجعلها في ختام التطبيق.

وفي الختام أسأل الله العظيم أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، ويتقبله بقبول حسن، ويطرح فيه القبول بين الناس، وأن يكون فيه إثراء للمكتبة الأصولية، وقد اجتهدت فيه متحرياً الصواب فإن وُفِّقتُ فمن الله، وإلّا فأسال الله الرحيم العفو، وأسأل أحبتي التصويب والعذر.

والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

تمهيد
في بيان الدلالة وأقسامها

المطلب الأول
تعريف الدلالة

الدلالة، لغة: الدلالة بفتح الدال وكسرها مصدر الدليل، والدَّليل ما يُستدَلُّ به وأيضـًا الدَّالُّ وقيل هو المُرشِد وما به الإرشاد، ودَلَلْتُ بهذا الطريق دَلالة عرفْتُه ودَلَلْتُ به أَدُلُّ دَلالَةً[١].

واصطلاحـًا: عُرِّفت الدلالة بعدد من التعريفات منها:

الأول: كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالمـًا بوضعه له[٢].

الثاني: كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر[٣].

الثالث: وعُرِّف الاستدلال بـ: «انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر، وقيل على العكس، وهو المراد ههنا»[٤]، قوله: «ههنا» أي في مبحث الدلالة.

والتعريف الثالث قريب من الثاني، ولعل الأول هو الأقرب لاصطلاح

---

(١) انظر مادة (د ل ل) في: العين للخليل بن أحمد الفراهيدي ٨/ ٨، لسان العرب لابن منظور ١١/ ٢٤٨- ٢٤٩، تاج العروس لمحمد بن مرتضى الحسيني الزبيدي ٢٨/ ٤٩٨، ٤٥٠.

(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ١/ ٣٥٢، البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي ١/ ٣٦، شرح الكوكب المنير لمحمد بن أحمد ابن النجار الفتوحي ١/ ١٢٦.

(٣) نهاية السول في شرح منهاج الوصول لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي ٢/ ٣١، وانظر: تحرير القواعد المنطقية لمحمود بن محمد الرازي ص ٢٨، شرح الشمسية لمسعود بن عمر التفتازاني ص ١١٩، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ١/ ١٣٠.

(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري ١/ ١٠٦.

الأصوليين، لكنه على رأي من جعل دلالة المطابقةِ والتضمنِ والالتزامِ وضعيةً[١]، أما من جعل دلالة التضمن والالتزام أو إحداهما عقلية -كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى - فلا يشمله التعريف، ولعله لو استبدل كلمة:(بوضعه) بكلمة: (بكونه) لشمل الجميع -والله أعلم -.

المطلب الثاني
أقسام الدلالة من حيث منشؤها

الدلالة على قسمين: لفظية، وغير لفظية.

القسم الأول: الدلالة غير اللفظية وهي على ثلاثة أضرب متنوعة بتنوع منشئها:

الضرب الأول: عقلية، مثل: دلالة وجود المسبب على وجود سببه.

الضرب الثاني: طبيعية، مثل: دلالة حمرة الوجه على الخجل.

الضرب الثالث: وضعية، مثل: دلالة الذراع على المقدار المعين.

القسم الثاني: الدلالة اللفظية، وهي أيضـاً ثلاثة أضرب متنوعة بتنوع منشئها:

الضرب الأول: عقلية، مثل دلالة اللفظ على وجود اللافظ وحياته.

الضرب الثاني: طبيعية، مثل: دلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر.

الضرب الثالث: وضعية، مثل: دلالة لفظ: «الإنسان» على: «الحيوان الناطق»[٢].

---

(١) انظر: التقرير والتحبير ١/ ١٣٠.

(٢) نهاية السول ٢/ ٣١، تحرير القواعد المنطقية ص ٢٨ - ٢٩، شرح التفتازاني على الشمسية ص ١١٩ – ١٢٠، البحر المحيط ١/ ٣٧، التقرير والتحبير ١/ ١٣٠، شرح الكوكب المنير =

المطلب الثالث

بيان القسم المقصود عند بحث الدلالات

اختلف الأصوليون في المقصود بالدلالات هل المقصود الدلالة اللفظية الوضعية، أو اللفظية الوضعية واللفظية العقلية؟ وسبب الاختلاف هو اختلافهم في دلالة المطابقة[١] والتضمن[٢] والالتزام[٣] هل هي لفظية وضعية[٤]؟ فتكون الدلالة

=

١/ ١٢٥ – ١٢٦.

(١) دلالة المطابقة هي: دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو تمامه، مثل: دلالة الإنسان على الحيوان الناطق، وسُمي بذلك لمطابقة الدال للمدلول. انظر: المحصول لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي ١/ ٢١٩، الإحكام في أصول الأحكام لعلي بن محمد الآمدي ١/ ٣٢، مختصر منتهى السول والأمل – المعروف بمختصر ابن الحاجب الأصلي– لعثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب ١/ ١٢٠، تحرير القواعد المنطقية ص ٢٩، جمع الجوامع لعبد الوهاب بن علي السبكي ١/ ٢٣٧، نهاية السول ١/ ٣٢، شرح التفتازاني على الشمسية ص ١٢٠ – ١٢١، التقرير والتحبير ١/ ١٣١، شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٦.

(٢) دلالة التضمن، هي: دلالة اللفظ على جزء مسماه من حيث هو جزؤه، مثل: دلالة الإنسان على الحيوان فقط، أو الناطق فقط، وسُمي بذلك لتضمنه إياه. نهاية السول ٢/ ٣٢، وانظر: المحصول ١/ ٢١٩، الإحكام للآمدي ١/ ٣٢، مختصر ابن الحاجب الأصلي ١/ ١٢٠، تحرير القواعد المنطقية ص ٢٩، شرح التفتازاني على الشمسية ص ١٢٠ – ١٢١، التقرير والتحبير ١/ ١٣١، شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٦.

(٣) دلالة الالتزام، هي: دلالة اللفظ على لازمه من حيث هو لازمه، مثل: دلالة الإنسان على قابل العلم، وسُمي بذلك للزوم المعنى للفظ. انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٣٢، مختصر ابن الحاجب الأصلي ١/ ١٢٠، تحرير القواعد المنطقية ص ٢٩، جمع الجوامع ١/ ٢٣٨، نهاية السول ٢/ ٣٢، شرح التفتازاني على الشمسية ص ١٢٠ – ١٢١، التقرير والتحبير ١/ ١٣١، شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٧.

(٤) نهاية السول ٢/ ٣١، تحرير القواعد المنطقية ص ٢٩، شرح التفتازاني على الشمسية ص

=

اللفظية الوضعية هي المقصودة عند بحث الدلالات.

أو أن دلالة المطابقة وحدها لفظية وضعية، وغيرها – وهما التضمن والالتزام – لفظية عقلية[١]، أو أن دلالة المطابقة والتضمن لفظية وضعية، ودلالة الالتزام لفظية عقلية[٢]، فتكون في الحالين الأخيرين الدلالة اللفظية الوضعية واللفظية العقلية هما المقصودتين عند بحث الدلالات.

وقد عقّب البناني[٣] على هذا فقال: «الحاصل أن في المقام مقدمتين، وهما قولنا: «كلما أطلق اللفظ فهم معناه» و«كلما فهم معناه فهم جزؤه وفهم لازمه» فبالنظر إلى المقدمة الأولى تكون التضمنية والالتزامية لفظيتين كالمطابقة، وبالنظر إلى الثانية عقليتين، وبهذا يتبين أن الخلاف المذكور لفظي»[٤].

ولعله يُخرج من الخلاف بقول إن الدلالة المقصودة هي: (فهم السامع من الكلام تمامَ المسمى أو جزأَه أو لازمَه)[٥].

=

١١٩، البحر المحيط ١/ ٣٧.

(١) المحصول ١/ ٢١٩، جمع الجوامع ١/ ٢٣٨.

(٢) الإحكام للآمدي ١/ ٣٢، مختصر ابن الحاجب الأصلي ١/ ١٢٠، شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٧.

(٣) هو: عبدالرحمن بن جاد الله البناني المغربي، المالكي، نزيل مصر، برع في الفقه والأصول، من مؤلفاته: حاشية على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع في أصول الفقه، وتعليق على المقامة التصحيفية للأدكاوي، توفي سنة ١١٩٨ هـ.

انظر ترجمته في: عجائب الآثار ٢/ ١٢٢، اكتفاء القنوع ص٤٩٤، الأعلام ٣/ ٣٠٢، معجم المؤلفين ٢/ ٨٦.

(٤) حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع لعبد الرحمن بن جاد الله البناني ١/ ٢٣٩، وانظر: شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٦.

(٥) نهاية السول ٢/ ٣٢.

المبحث الأول

بيان آراء الأصوليين في كيفية دلالة اللفظ على الحكم

لبحث مفهوم الموافقة[١] وموقف الأصوليين منه يتعين معرفة كيفية دلالة اللفظ على الحكم؛ إذ مفهوم الموافقة مندرج تحتها، فمعرفة كيف أتى ومَن اعتبره ومَن لم يعتبره؟ والمسائل المتعلقة به، مبنية على معرفة آراء الأصوليين في كيفية دلالة اللفظ على الحكم.

وبالرجوع إلى المصادر الأصولية تبيّن أن للأصوليين منهجين رئيسين في بيان كيفية دلالة اللفظ على الحكم، والمنهجان هما: منهج الجمهور ومنهج الحنفية.

المطلب الأول

منهج الجمهور

لم يلتزم الجمهور طريقة واحدة في التقسيم، وإنما اختلفوا على عدة طرق: فمنهم من يُقسِّم دلالة اللفظ على الحكم إلى منطوق ومفهوم، ومنهم من لم يتعرض للمنطوق بأي وجه واكتفى بتقسيم المفهوم، ومنهم من قسّم إلى مطابقة وتضمن والتزام ولم يتعرض للمنطوق والمفهوم، وسأُوجّه الاهتمام للمفهوم دون المنطوق كون مفهوم الموافقة تحته، وقد تنوعت طرق الجمهور في تقسيم المفهوم على النحو الآتي:

الطريقة الأولى: تقسيم المفهوم إلى: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة؛ وممن سار وفق ذلك: إمام الحرمين الجويني[٢] في «البرهان»[١].

---

(١) هذا المصطلح ومصطلحات أخرى سيأتي تعريفها في ثنايا البحث – إن شاء الله تعالى –؛ فلهذا سأُعرِّف في الهامش بالمصطلحات التي لن يأتِ تعريفها في ثنايا البحث مستقبلاً.

(٢) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله، أبو المعالي، الجويني الشافعي، ضياء =

الطريقة الثانية: تقسيم المفهوم إلى: دلالة اقتضاء، ومفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، وجعل اللازم عن مفردٍ[٢] دلالةُ اقتضاء، واللازم عن مركبٍ[٣] موافقٍ مفهوم موافقة، واللازم عن مركبٍ مخالفٍ مفهومُ مخالفة؛ وممن سار وفق ذلك: البيضاوي[٤] في «المنهاج»[٥]، ومثله الزركشي[١] في «البحر المحيط»[٢] حيث قسّم

=

الدين المعروف بإمام الحرمين، برع في الفقه والأصول والكلام، من مؤلفاته: البرهان، ونهاية المطلب، والإرشاد، توفي سنة ٤٧٨هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ١٦٥ - ١٨٧، طبقات الشافعية للإسنوي ١/ ٤٠٩، طبقات الشافعية للحسيني ١٧٤.

(١) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني ١/ ٤٤٨ – ٤٤٩.

(٢) المفرد، هو: ما دلّ على معنى ولا جزء من أجزائه يدلّ بالذّات على جزء من أجزاء ذلك المعنى، كأحمد.

انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٣١، مختصر ابن الحاجب الأصلي ١/ ١١٧، البحر المحيط ١/ ٤٧، شرح الكوكب المنير ١/ ١٠٨، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي محمد الشوكاني ص٤٢.

(٣) المركب، هو: ما دلّ جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه حين هو جزؤه سواء كان تركيب إسناد كقام زيد وزيد قائم أم تركيب مزج كخمسة عشر أو إضافة كغلام زيد.

انظر: مختصر ابن الحاجب الأصلي ١/ ١١٧، البحر المحيط ١/ ٤٧، شرح الكوكب المنير ١/ ١٠٩، إرشاد الفحول ص ٤٢.

(٤) هو: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي، برع في التفسير، وأصول الدين، والفقه، وأصول الفقه، واللغة، له مؤلفات عدّة، منها: تفسيره المسمى بـ: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، وطوالع الأنوار، الغاية القصوى في دراية الفتوى، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول، وتوفي سنة ٦٨٥ هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ١٥٧ –١٥٨، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ١٧٢-١٧٣، شذرات الذهب ٥/ ٣٩٢-٣٩٣.

(٥) منهاج الوصول إلى علم الأصول لعبد الله بن عمر ابن محمد البيضاوي ٢/ ١٩٥- ١٩٦.

مثل تقسيم البيضاوي لكنه أضاف للّازم عن مفردٍ دلالةَ الإيماء.

الطريقة الثالثة: تقسيم المفهوم إلى: دلالة اقتضاء، ومفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، وقياس؛ وممن سار وفق ذلك: أبو يعلى(٣) في «العدة»(٤)، وقسَّم أبو الخطاب(٥).

في «التمهيد»(٦) نحو تقسيم أبي يعلى.

الطريقة الرابعة: تقسيم المفهوم إلى: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة الإيماء والتنبيه(٧)، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة؛ وممن سار وفق ذلك:

=

(١) هو: محمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين، الزركشي الشافعي، برع في الحديث والفقه والأصول والأدب، من مؤلفاته: البحر المحيط، والمنثور، وخبايا الزوايا، توفي سنة ٧٩٤ هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٣/ ١٦٧ – ١٦٨، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٥/ ١٣٣ – ١٣٥، الفتح المبين ٢/ ٢١٧.

(٢) ٤/ ٦ – ٧.

(٣) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء الحنبلي، القاضي أبو يعلى، برع في الفقه والأصول، من مؤلفاته: العدة، والكفاية، وشرح الخرقي، توفي سنة ٤٥٨ هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٣/ ٣٦١، سير أعلام النبلاء ١٨/ ٨٩، المنهج الأحمد ٢/ ١٢٨، الفتح المبين ١/ ٢٥٨.

(٤) العدة في أصول الفقه لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء ١/ ٧٢، ١٥٢ – ١٥٤، ٢/ ٤٨٠.

(٥) هو: محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب، الكلوذاني البغدادي الحنبلي، برع في الفقه والأصول والفرائض والأدب والشعر، من مؤلفاته: الهداية، والتهذيب، والواضح، توفي سنة ٥١٠هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٣/ ٤٧٩، ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ١/ ٢٧٠، المنهج الأحمد ٢/ ٢٣٣، الفتح المبين ٢/ ١١.

(٦) التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني ١/ ١٨ – ٢٤.

(٧) دلالة الاقتضاء، هي: ما دل عليه اللفظ التزامًا من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقًا إلا به،
=

الغزالي[١] في «المستصفى»[٢]، وقسَّم ابن قدامة[٣] في «روضة الناظر»[٤] نحو تقسيم الغزالي لكنه لم يذكر دلالة الإشارة.

الطريقة الخامسة: تقسيم غير المنظوم إلى مقصود للمتكلم وغير مقصود، فغير المقصود هو دلالة الإشارة؛ والمقصود إن توقف عليه الصدق والصحة فهو دلالة اقتضاء، وإن لم يتوقف وكان مفهوماً في محل تناوله اللفظ نطقاً فدلالة تنبيه وإيماء، وإن لم يتوقف وكان مفهوماً في غير محل النطق **فمفهوم**، وقسّم المفهوم

=

أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به.

ودلالة التنبيه والإيماء، هي: ما دلّ عليه اللفظ التزاماً من حيث اقترانه بحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيداً.

ودلالة الإشارة، هي: ما دلّ عليه اللفظ التزاماً وهو ليس بمقصود أصلي للمتكلم.

انظر: المستصفى ٢/ ١٩٢ - ١٩٥، الإحكام للآمدي ٣/ ٨١ -٨٢، مختصر ابن الحاجب الأصلي وشرح العضد عليه ٢/ ١٧١ - ١٧٢.

(١) هو: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، أبو حامد، الغزالي الطوسي الشافعي، برع في الفقه والأصول، من مؤلفاته: المستصفى، والوسيط، وإحياء علوم الدين، توفي سنة ٥٠٥هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ١٩١ - ٢١٩، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٢٤٢، طبقات الشافعية للحسيني ١٩٢.

(٢) المستصفى من علم الأصول لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى ٢/ ١٩٢ – ١٩٦.

(٣) هو: عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر، موفق الدين أبو محمد المقدسى الحنبلى، برع في أصول الدين، والفقه، وأصول الفقه، له مؤلفات عدة، منها: المغنى، روضة الناظر وجنة المناظر، لمعة الاعتقاد، توفي سنة ٦٢٠هـ.

انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٣/ ٢٨١ - ٢٩٨، المنهج الأحمد ٤/ ١٤٨ - ١٦٤، تسهيل السابلة ١/ ٧٦٢- ٧٦٦.

(٤) روضة الناظر وجنة المناظر لموفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي ٢/ ١٧١ - ١٧٦.

إلى مفهوم موافقة ومخالفة؛ وممن سار وفق ذلك: الآمدي[١] في «الإحكام»[٢].

الطريقة السادسة: تقسيم المفهوم إلى: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، وجعل دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة الإيماء والتنبيه تحت المنطوق غير الصريح؛ إذ قسَّم المنطوق إلى صريح وغير صريح؛ وممن سار وفق ذلك: ابن الحاجب[٣] في «مختصره الأصلي»[٤] وتبعه ابن النجار الفتوحي[٥] في «شرح

---

(١) هو: علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي، برع في أصول الدين وأصول الفقه والمنطق، له مؤلفات عديدة منها: الإحكام في أصول الأحكام، منتهى السول في علم الأصول، غاية المرام في علم الكلام، لباب الألباب، توفى سنة (٦٣١هـ).

انظر ترجمته في: الوافي بالوفيات ٢١/ ٢٢٥ - ٢٣١، طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٠٦-٣٠٧، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ٧٩ -٨٠.

(٢) ٣/ ٨١- ٨٤.

(٣) هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكُردي الدَّوِيني الإسنائي، جمال الدين، أبو عمرو، اشتهر بابن الحاجب، برع في الفقه والأصول واللغة، من مؤلفاته: مختصر منتهى السؤل والأمل، المعروف بـ«مختصر ابن الحاجب الأصلي»، وجامع الأمهات، المعروف بـ«مختصر ابن الحاجب الفرعي» وهو في فقه المالكية، الكافية وشرحها في النحو، والشافية وشرحها في الصرف، توفي سنة ٦٤٦هـ.

انظر ترجمته في: وفيات الأعيان: ٣/ ٢٤٨-٢٥٠، وسير أعلام النبلاء ٢٣/ ٢٦٤-٢٢٦، والوافي بالوفيات ١٩/ ٣٢١-٣٢٦، وشذرات الذهب ٥/ ٢٣٤-٢٣٥.

(٤) ٢/ ١٧١ – ١٧٢.

(٥) هو: محمد بن أحمد بن عبد العزيز، أبو بكر تقي الدين الفتوحي المصري الحنبلي، الشهير بابن النجار، برع في الفقه والأصول، له مؤلفات منها: منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، والكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، وشرح الكوكب المنير، توفي سنة ٩٧٢ هـ.

انظر ترجمته في: السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة ٢/ ٨٥٤ - ٨٦١، الأعلام ٦/ ٦.

الكوكب المنير»[١] والشوكاني[٢] في «إرشاد الفحول»[٣]، أمّا ابن السبكي[٤] في «جمع الجوامع»[٥] فسار على وفق ذلك إلا أنه لم يذكر دلالة الإيماء والتنبيه وجعل دلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة بين المنطوق والمفهوم ولم يسمّها.

الطريقة السابعة: عدم التقسيم إلى منطوق ومفهوم، وإنما التقسيم إلى دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام، وجعل اللازم عن مفردٍ[٦] دلالةُ اقتضاء، واللازم عن مركبٍ مكمل للمعنى[٧] مفهوم موافقة، واللازم عن مركبٍ وهو غير

---

(١) ٣/ ٤٧٣ – ٤٨٩.

(٢) هو: محمد بن علي بن محمد بن عبد اللّه بن الحسن، أبو علي بدر الدين الشوكاني، برع في الحديث والفقه وأصول الفقه، له مؤلفات منها: نيل الأوطار في شرح المنتقى من الأخبار، الدرر البهية في المسائل الفقهية، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، توفي سنة ١٢٥٠هـ.

انظر ترجمته في: أبجد العلوم ٣/ ٢٠١-٢١١، اكتفاء القنوع ص٤٩٦، الأعلام للزركلي ٦/ ٢٩٨.

(٣) ص ٣٠٢.

(٤) هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تاج الدين السبكي الشافعي، برع في الفقه والأصول والتاريخ، له مؤلفات منها: جمع الجوامع، والإبهاج شرح المنهاج، وطبقات الشافعية الكبرى، توفي سنة ٧٧١هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٣/ ١٠٤ – ١٠٦، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٣/ ٢٣٢ – ٢٣٦، البدر الطالع ١/ ٤١٠ – ٤١١.

(٥) ١/ ٢٣٦، ٢٣٩.

(٦) المفرد، هو: ما دلّ على معنى ولا جزء من أجزائه يدلّ بالذّات على جزء من أجزاء ذلك المعنى، كأحمد.

انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٣١، مختصر ابن الحاجب الأصلي ١/ ١١٧، البحر المحيط ١/ ٤٧، شرح الكوكب المنير ١/ ١٠٨، إرشاد الفحول ص ٤٢.

(٧) المركب، هو: ما دلّ جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه حين هو جزؤه سواء كان تركيب =

مكمل للمعنى وكان ثبوتيـًا فهو دلالة إشارة، وإن كان عدميـًا فهو مفهومُ مخالفة؛ وممن سار وفق ذلك: الرازي[١] في «المحصول»[٢].

المطلب الثاني
منهج الحنفية

جعل الحنفية التقسيم وارداً على النص، وبيّن البخاري[٣] المراد بالنص بقوله: «واعلم أنهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة؛ سواء كان ظاهراً أو مفسراً أو نصـًا، حقيقة أو مجازاً، خاصـًا كان أو عامـًا، اعتبارا منهم للغالب؛ لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في هذا الفصل»[٤].

=

إسناد كقام زيد وزيد قائم أم تركيب مزج كخمسة عشر أو إضافة كغلام زيد.

انظر: مختصر ابن الحاجب الأصلي ١/ ١١٧، البحر المحيط ١/ ٤٧، شرح الكوكب المنير ١/ ١٠٩، إرشاد الفحول ص ٤٢.

(١) هو: محمد بن عمر بن الحسين، أبو عبد الله، فخر الدين، التيمي البكري الرازي الشافعي، برع في الفقه الأصول والفلسفة، من مؤلفاته: التفسير الكبير، والمحصول، والمطالب العالية، توفي سنة ٦٠٦هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٢٦٠، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ٦٥ – ٦٧، طبقات الشافعية للحسيني ٢١٦.

(٢) ١/ ٢١٩، ٢٣٢ – ٢٣٤.

(٣) هو: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، برع في الفقه وأصول الفقه، له مؤلفات منها: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، التحقيق في شرح منتخب الأصول، الأفنية، توفي سنة ٧٣٠هـ.

انظر ترجمته في: الجواهر المضية ٢/ ٤٢٨، الفوائد البهية ص ٩٤.

(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/ ١٠٦.

وقد جعلوا الأقسام أربعة: الثابت بعبارة النص، والثابت بإشارته، والثابت بدلالته، والثابت بمقتضاه، وفيما يأتي بيان كل قسم:

القسم الأول: الثابت بعبارة النص:

قال السرخسي(١): «فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له»(٢).

وعرّف صدر الشريعة(٣) عبارة النص بـ: «دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر إن سيق الكلام له»(٤).

وقد بيّن البخاري أن المراد: «بعبارة النص أي بعينه»(٥).

و»عبارة النص» هي: دلالة المطابقة والتضمن عند الجمهور.

القسم الثاني:الثابت بإشارة النص:

عرّف البزدوي(٦) إشارة النص بقوله: «هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر، السرخسي، لُقِّب بشمس الأئمة، برع في الفقه والكلام والأصول، من مؤلفاته: أصول السرخسي، والمبسوط، والمحيط، توفي سنة ٤٨٣ هـ، وقيل ٤٩٠ هـ.

انظر ترجمته في: الجواهر المضية ٢/ ٢٨ - ٢٩، تاج التراجم ٥٢ - ٥٣، الفوائد البهية ١٥٨.

(٢) أصول السرخسي لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي ١/ ٢٣٦، وانظر: أصول البزدوي لعلي بن محمد بن حسين البزدوي ١/ ١٠٦، المغني في أصول الفقه لأبي محمد عمر بن محمد الخبازي ص ١٤٩.

(٣) هو: عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة، صدر الشريعة البخاري الحنفي، برع في الأصول، له مؤلفات منها: التنقيح، وشرحه التوضيح، وشرح كتاب الوقاية، توفي سنة ٧٤٧ هـ.

انظر ترجمته في: الجواهر المضية ٢/ ٣٦٥، تاج التراجم ٤٠، الفوائد البهية ١٠٩.

(٤) التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود ٢/ ٢٤٢.

(٥) كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/ ١٠٦.

(٦) هو: علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، البزدوي، نسبة إلى «بزدة» قلعة =

مقصود ولا سيق له النص»[١].

وقد عرّف صدر الشريعة إشارة النص بـ: دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر: «إن لم يسق الكلام له»[٢].

القسم الثالث: الثابت بدلالة النص:

ومرادهم بدلالة النص: «ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي»[٣].

وزاد السرخسي التعريف إيضاحـًا بقوله: «فمن حيث إن الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتا بعبارة النص، ومن حيث إنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياسا»[٤].

وبيّن البزدوي وجه التسمية بدلالة اللفظ بقوله: «فمن حيث إنه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصا، ومن حيث إنه ثبت به لغة لا استنباطا يسمى دلالة»[٥].

و»دلالة النص» هي مفهوم الموافقة عند الجمهور، قال البخاري: «ويسميها بعض أصحاب الشافعي مفهوم الموافقة؛ لأن مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق»[٦].

=

قرب سمرقند، برع في الفقه وأصوله، من مؤلفاته: كنز الوصول - المعروف بأصول البزدوي -، والمبسوط، وشرح الجامع الكبير، ولد سنة ٤٠٠ هـ، وتوفي سنة ٤٨٢ هـ.

انظر ترجمته في: الجواهر المضية ١/ ٣٧٢، تاج التراجم ٤١، الفوائد البهية ١٢٤.

(١) أصول البزدوي ١/ ١٠٨، وانظر: أصول السرخسي ١/ ٢٣٦، المغني للخبازي ص ١٤٩.

(٢) التنقيح ٢/ ٢٤٢.

(٣) انظر: أصول البزدوي ١/ ١١٥، أصول السرخسي ١/ ٢٤١، المغني للخبازي ص ١٥٤، التنقيح ٢/ ٢٤٢.

(٤) أصول السرخسي ١/ ٢٤١.

(٥) أصول البزدوي ١/ ١١٦.

(٦) كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/ ١١٢.

القسم الرابع: الثابت بمقتضى النص:

مرادهم بالمقتضى: «زيادة على النص ثبت شرطًا لصحة المنصوص»[١].

وزاد الخبازي[٢] هذا إيضاحًا بقوله: «لمّا لم يستغن عنه وجب تقديمه لصحته»[٣].

وقد نص جمع من علماء الحنفية كالسرخسي والخبازي والبزدوي على أن المحذوف لا يدخل في دلالة الاقتضاء، وقد قال الخبازي في ذلك: «وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة، وآية ذلك أن ما اقتضى غيره فالتصريح لا يغيره بل يقرره لأنه ثبت شرطًا لصحته؛ كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[٤] هو مقتضٍ لكونها مملوكة.

وإن كان محذوفًا فقدِّر مذكوراً انقطع الحكم عن المذكور الأول، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٥]... فعند ذكر الأهل يتحول نسبة السؤال إلى ما صُرِّح به»[٦].

---

(١) المغني ص ١٥٧ – ١٥٨، وانظر: أصول البزدوي ١/ ١١٨، أصول السرخسي ١/ ٢٤٨.

(٢) هو: عمر بن محمد بن عمر، أبو محمد، جلال الدين، الخُجَندي، برع في الفقه والأصول، من مشايخ الحنفية الكبار، له مؤلفات منها: شرح الهداية للمرغيناني، والمغني، وشرح المغني، توفي سنة ٦٩١ هـ.

انظر ترجمته في: الجواهر المضية ١/ ٣٩٨، كشف الظنون ٢/ ١٧٤٩، شذرات الذهب ٥/ ٤١٩.

(٣) المغني ص ١٥٨، وانظر: التنقيح ٢/ ٢٤٢.

(٤) سورة المجادلة: من الآية (٣)

(٥) سورة يوسف: من الآية (٨٢).

(٦) المغني ص ١٥٨ بتصرف بحذف بعض الأمثلة، وانظر: أصول البزدوي ١/ ١١٩ – ١٢١، أصول السرخسي ١/ ٢٥١ – ٢٥٢.

المطلب الثالث

التحليل لآراء الأصوليين في كيفية دلالة اللفظ على الحكم

وبعد بيان آراء الأصوليين في كيفية دلالة اللفظ على الحكم، يظهر مايلي:

أولاً: الاتفاق على أن دلالة المطابقة ودلالة التضمن من المنطوق.

ثانيًا: الاتفاق على أن مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة – عند مَن يُثبت مفهوم المخالفة – من المفهوم، وكون مفهوم الموافقة عند الجمهور من المفهوم ظاهر، أمّا الحنفية فقد قال السرخسي بعد بيانه لدلالة النص: «ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة أحدهما - يقصد الثابت بإشارة النص - من حيث اللفظ والآخر - يقصد الثابت بدلالة النص - من حيث المعنى»[(١)].

وأوضح منه قول البخاري عند بيانه لمعنى دلالة النص: «دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده»[(٢)].

ثالثًا: وقع الخلاف في دلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة الإيماء، وكونها من المنطوق أو المفهوم.

أما الحنفية فلم يتطرقوا لدلالة الإيماء، وجعلوا دلالة الإشارة من المنطوق، وجعلوا دلالة الاقتضاء – وهي لا تشمل عندهم المحذوف بخلاف الجمهور - من المفهوم، أما حذف المضاف والذي هو عند الجمهور من دلالة الاقتضاء فهو عندهم من المنطوق.

أمّا الجمهور؛ فقد جَعَل ابن الحاجب دلالة الالتزام محصورة في الدلالات الثلاث - الاقتضاء والإشارة والإيماء -، وجعلها تحت المنطوق غير الصريح.

---

(١) أصول السرخسي ١/ ٢٤٢.

(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/ ١١٢.

وجعل الرازي والبيضاوي والزركشي دلالة الالتزام مشتملة لدلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

والزركشي والصنعاني أوضحا أنها من المفهوم.

أقول: بعد الاستعراض لأقوال الأصوليين وتقسيماتهم فالذي يظهر لي أن الأَولى التقسيم باعتبار المدلول؛ إذا التقسيم باعتبار المدلول يظهر فيه النطق والفهم، أما الدّال فيصعب فيه ذلك؛ إذ اللفظ إما أن يدل مباشرة أو بواسطة فحين دلالته مباشرة فلا خلاف في كونه منطوقًا، أما في حال دلالته بواسطة فيحدث الإشكال فمن نظر إلى تأثير اللفظ في الدلالة جعله منطوقًا، ومن نظر إلى الواسطة عدَّه مفهومًا، والذي ينهي الإشكال هو التقسيم باعتبار المدلول فإن صُرِّح به كان منطوقًا وإلا كان مفهومًا - وسيأتي مزيد إيضاح عند تعريف المنطوق والمفهوم -.

وعليه فالذي يظهر: أن دلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة الإيماء من المفهوم - والله أعلم -.

المبحث الثاني
تعريف المنطوق والمفهوم

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول
تعريف المنطوق

المنطوق لغة: اسم مفعول من النُّطق، يقال: نَطَقَ يَنْطِق نُطْقًا تكلم، والمَنْطِق الكلام، وكلام كل شيء منطقه، وقيل: لا يُقال للصّوت نُطْقٌ حتى يكون هناك صوْت

وحُروفٌ تُعرَف بها المعاني[١].

أما المنطوق اصطلاحًا: فقد عرِّف بتعريفات، منها[٢]:

الأول: تعريفه بـ: «ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق»، وهذا هو تعريف ابن الحاجب، وابن السبكي، وابن النجار، والشوكاني[٣].

الثاني: تعريفه بـ: «ما فهم من دلالة اللفظ نطقًا[٤] في محل النطق»، وهو تعريف الآمدي[٥]؛ حيث رأى أن هذا هو التعريف الصحيح، وأن التعريف الأول يُدخل دلالة الاقتضاء؛ إذ هي مستفادة من اللفظ في محل النطق، ولا يقال لشيء من ذلك - أي دلالة الاقتضاء-: منطوق اللفظ.

---

(١) انظر مادة (ن ط ق) في: العين ٥/ ١٠٤، لسان العرب ١٠/ ٣٥٤، تاج العروس ٢٦/ ٤٢٢-٢٣.

(٢) لم ألتزم الترتيب الزمني في ذكر التعريفات الاصطلاحية للمنطوق والمفهوم، وإنما رتبتها بما يعين على وضوح الفكرة للقارئ – بإذن الله –.

(٣) انظر: مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧١، جمع الجوامع ١/ ٢٣٥، مختصر التحرير لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن النجار الفتوحي ٣/ ٤٧٣، إرشاد الفحول ص ٣٠٢.

(٤) في الطبعة المصححة على نسخة الشيخ عبدالرزّاق عفيفي، والطبعة التي بتحقيق الدكتور سيد جميلي، وطبعة محمد علي صبيح: (قطعًا). والذي أثبتُّه هو ما أثبته د. عبدالله بن علي الشهراني محقق كتاب الإحكام، وهو الموجود في حاشية البناني نقلاً عن الآمدي [١/ ٢٣٥]، ولعل: (نطقًا) أولى من: (قطعًا) وذلك لأن سبب إضافة الآمدي لهذا القيد هو لإخراج: (دلالة الاقتضاء)، وقيد: (قطعًا) لا يفيد ذلك؛ لأن دلالة الاقتضاء قد تكون قطعية فالتعريف لا يفيد في إخراجها، أمّا قيد: (نطقًا) فيفيد في إخراج: (دلالة الاقتضاء) بدلالة قوله في التفرقة بين المنطوق والمفهوم: «المنطوق وإن كان مفهومًا من اللفظ، غير أنه لما كان مفهومًا من دلالة اللفظ نطقًا خص باسم المنطوق، وبقي ما عداه معرفًا بالمعنى العام المشترك تمييزاً بين الأمرين» [٣/ ٨٤].

(٥) الإحكام للآمدي ٣/ ٨٤.

وقال الشربيني[١] في بيان محل النطق: «ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق، معناه: أن الدلالة على ذلك المدلول ثابتة في اللفظ الذي هو محل النطق، أي المنطوق به بمعنى أنها ناشئة من وضعه لا من خارج»[٢].

الثالث: تعريفه بـ: «ما يستفاد من اللفظ [وهو] متلقّى من المنطوق به المصرَّح بذكره»، وهو تعريف الجويني[٣]، ولعل هذا التعريف هو أولى التعريفات من وجهة نظري؛ كونه جعل العبرة بكون المستفاد – المدلول – مصرحاً به أو مسكوتاً عنه، كما سيأتي إيضاحه – إن شاء الله تعالى– في بيان تعريف المفهوم اصطلاحاً، لكن أرى حذف: «المنطوق به» للتخلص من الدور في التعريف، ليصبح التعريف: «ما يستفاد من اللفظ وهو مصرَّح بذكره».

المطلب الثاني
تعريف المفهوم

المفهوم لغة، هو: اسم مفعول من الفَهْم، والفَهْم معرفتك الشيء بالقلب، وقيل الفهم تصور المعنى من اللفظ، وفهمت الشيء عقلته وعرفته، وتَفَّهم الكلام: فَهِمَه شيئا بعد شيء، وقيل: الفرق بين الفهم والعلم؛ أن العلم مطلق الإدراك، وأما

---

(١) هو عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشربيني، شافعي، برع في الفقه، وأصول الفقه، تولى مشيخة الأزهر سنة ١٣٢٢ – ١٣٢٤ هـ، من مؤلفاته: تقرير على جمع الجوامع، وفيض الفتاح على حواشي شرح تلخيص المفتاح، تقرير على حاشية عبدالحكيم على شرح السيالكوتي على شرح القطب على الشمسية، توفي سنة ١٣٢٦هـ.
انظر ترجمته في: اكتفاء القنوع ص١٤٠، الأعلام ٣/ ٣٣٤.

(٢) تقريرات الشربيني على جمع الجوامع ١/ ٢٣٥.

(٣) البرهان ١/ ٤٤٨.

الفهم فهو سرعة انتقال النفس من الأمور الخارجية إلى غيرها[١].

وأما المفهوم اصطلاحًا: فعُرِّف بتعريفات، منها:

الأول: «ما دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق»، وهو تعريف ابن الحاجب، وابن السبكي، وابن النجار، والشوكاني[٢].

الثاني: «ما فُهم من اللفظ في غير محل النطق»، وهو تعريف الآمدي[٣].

الثالث: «بيان حكم المسكوت بدلالة لفظ المنطوق» وهو تعريف الزركشي[٤].

الرابع: «ما يستفاد من اللفظ، وهو مسكوت عنه، لا ذكر له على قضية التصريح» وهو تعريف الجويني[٥]، وهو أولى التعريفات؛ إذ التعريفات الأربعة بمعنى واحد، وهو كون المدلول غير مصرَّح بذكره، لكن التعريفات الثلاث الأُول غير صريحة بهذا المعنى بخلاف التعريف الرابع، ويؤيد أن مراد التعريفات الثلاث الأُول ما ذكرتُ قولُ الشوكاني: «والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق أي يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله»[٦].

وأيضًا يؤيد كون العبرة بالمدلول وكونه مُصرحًا به أو غير مصرح به: هو وجه تسمية المفهوم بذلك؛ حيث قال الزركشي في ذلك: «وسُمّي مفهومًا لا لأنّه مفهم غيره؛ إذ المنطوق أيضًا مفهوم، بل لأنّه مفهوم مجرّد لا يستند إلى منطوق،

---

(١) انظر مادة (ف ه م) في: العين ٤/ ٦١، لسان العرب ١٢/ ٤٥٩، تاج العروس ٣٣/ ٢٢٤.

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧١، وجمع الجوامع ١/ ٢٤٠، ومختصر التحرير ٣/ ٤٨٠، وإرشاد الفحول ص ٣٠٢.

(٣) الإحكام للآمدي ٣/ ٨٤.

(٤) البحر المحيط ٤/ ٥.

(٥) البرهان ١/ ٤٤٨ – ٤٤٩.

(٦) إرشاد الفحول ص ٣٠٢.

فلما فهم من غير تصريح بالتّعبير عنه سمّي مفهومًا»[١].

وأيضا مما يؤيد ذلك وجه تسمية المنطوق بذلك، قول الآمدي: «المنطوق وإن كان مفهومـًا من اللفظ، غير أنه لما كان مفهومـًا من دلالة اللفظ نطقـًا خص باسم المنطوق، وبقي ما عداه معرفـًا بالمعنى العام المشترك تمييزاً بين الأمرين»[٢].

المبحث الثالث

تعريف مفهوم الموافقة

عُرّف مفهوم الموافقة بعدد من التعريفات، منها:

أولاً: «ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأَولى»، وهو تعريف الجويني في «البرهان»[٣].

ثانيـًا: «فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده»، وهو تعريف الغزالي في «المستصفى»، والبخاري في «كشف الأسرار عن أصول البزدوي»[٤].

ثالثـًا: «فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت عنه بطريق الأَولى»، وهو تعريف ابن قدامة في «روضة الناظر»[٥].

رابعـًا: «ما دل على الحكم بمفهومه اللازم عن مركب موافق»، وهو تعريف

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٥.

(٢) الإحكام للآمدي ٣/ ٨٤.

(٣) ١/ ٤٤٩.

(٤) المستصفى ٢/ ١٩٥، كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/ ١١٥.

(٥) ٢/ ١٧٣.

البيضاوي في «المنهاج»، والزركشي في «البحر المحيط»[١].

خامساً: «ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق» وهو تعريف الآمدي في «الإحكام»، وبنحوه عَرَّف ابن الحاجب في «مختصره الأصلي»، وابن السبكي في «جمع الجوامع»، وابن النجار في «شرح الكوكب»[٢].

وكان تنوع هذه التعريفات بناء على اختلافهم في اعتبار «الدال» أو «المدلول»، وسبق في تعريف «المفهوم» اختيار «المدلول».

وتنوعت باعتبار الاختلاف في اشتراط الأولوية في المفهوم، وأختار فيه عدم الاشتراط - كما سيأتي في مبحث شروط مفهوم الموافقة إن شاء الله تعالى -.

وتنوعت باعتبار الخلاف هل هي تحت دلالة الالتزام أو لا؟ وأرى أنه لا فائدة لذكره في التعريف.

وتنوعت باعتبار ذكر ما تمت الموافقة فيه من عدمه، وأرى أن الأولى ذكره وهو التوافق في المدلول.

وعليه وبناء على ما اخترتُ في تعريف المفهوم أرى أن التعريف الصحيح لمفهوم الموافقة، هو: «ما يستفاد من اللفظ وهو غير مُصَرَّح بذكره موافق في مدلوله لما صُرِّح به» - والله أعلم -.

المبحث الرابع

أسماء مفهوم الموافقة

---

(١) المنهاج ٢/ ١٩٥، البحر المحيط ٤/ ٧.

(٢) الإحكام للآمدي ٣/ ٨٤، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٢، جمع الجوامع ١/ ٢٤٠، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨١.

بالاطلاع على المصادر الأصولية، وجدت تنوعاً عندهم في تسمية ما اشتُهر بـ: «مفهوم الموافقة» ومن تلك الأسماء:

الأول: «فحوى الخطاب»، أو «فحوى اللفظ»[١]، وممن سمّى بذلك: أبو بكر الباقلاني في «التقريب والإرشاد»، وأبو يعلى في «العدة»، والجويني في «البرهان»، والغزالي في «المستصفى»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، وابن قدامة في «روضة الناظر»، والآمدي في «إحكام الأحكام»، وابن الحاجب في «مختصره الأصلي»، والبيضاوي في «المنهاج»، وصدر الشريعة في «التنقيح»، وابن جزي[٢] في «تقريب الوصول إلى علم الأصول»، وابن السبكي في «جمع الجوامع»، والتلمساني في «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول»، والزركشي في «البحر المحيط»، وابن النجار في «شرح الكوكب المنير»، والشوكاني في «إرشاد الفحول»، ومحب الله بن عبد الشكور[٣] في «مسلم الثبوت»[١].

---

(١) قال أبو يعلى في «العدة» [١/ ١٥٣]: «قال بعض أهل اللغة: اشتق ذلك من تسميتهم الأبزار «فحاحاً»، ويقال: «فح قدرك يا هذا» فسمي فحوى؛ لأنه يظهر معنى اللفظ، كما تظهر الأبزار طعم الطبيخ ورائحته».

(٢) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي، أبو القاسم، برع في القراءات والتفسير والحديث والأصول، له مؤلفات منها: التسهيل في التفسير، والقوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، وتقريب الوصول إلى علم الأصول، توفي سنة (٧٤١هـ).
انظر ترجمته في: الديباج المذهب ص٢٩٥ - ٢٩٦، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٥/ ٨٨- ٨٩.

(٣) هو: محب الله بن عبدالشكور البهاري الهندي، قاض، ولي قضاء لكنهو، ثم قضاء حيدر آباد الدكن، ثم ولي صدارة ممالك الهند، ولقب بفاضل خان، برع في الأصول، والفقه، والمنطق، له مؤلفات منها: مسلم الثبوت، والجوهر الفرد، وسلّم العلوم، توفي سنة ١١١٩هـ.
انظر ترجمته في: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ٣/ ٣٨٢، ٤/ ٢٣، ٤/ ٤٨١، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ٦/ ٥، الأعلام للزركلي ٥/ ٢٨٣.

الثاني: «لحن القول»، أو «لحن الخطاب»[٢]، وممن سمّى بذلك أبو بكر الباقلاني في «التقريب والإرشاد»، وأبو يعلى في «العدة»، والآمدي في «إحكام الأحكام»، وابن الحاجب في «مختصره الأصلي»، وابن جزي في «تقريب الوصول إلى علم الأصول»، وابن السّبكي في «جمع الجوامع»، والزركشي في «البحر المحيط»، وابن النجار في «شرح الكوكب المنير»، والشوكاني في «إرشاد الفحول»[٣].

وفرّق ابن السبكي، والزركشي بين «فحوى الخطاب» و«لحن الخطاب» بأن

=

(١) التقريب والإرشاد لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ٣/ ٨٥، ٢٥١، ٣٣١، العدة ١/ ١٥٣، البرهان ١/ ٤٥١، المستصفى ٢/ ١٩٦، التمهيد ١/ ٢٠، روضة الناظر ٢/ ١٧٤، الإحكام للآمدي ٣/ ٨٤، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٢، المنهاج للبيضاوي ٢/ ١٩٦، التنقيح لصدر الشريعة ٢/ ٢٤٦، تقريب الوصول إلى علم الأصول لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي ص ٨٧، جمع الجوامع ١/ ٢٤٠ - ٢٤١، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للشريف محمد بن أحمد التلمساني ص ٥٥٢، البحر المحيط ٤/ ٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨١، إرشاد الفحول ٢/ ٧٦٤، مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي ١/ ٤٤٤.

(٢) قال أبو يعلى في «العدة» [١/ ١٥٣]: «لأن لحن القول ما فهم منه بضرب من الفطنة، يقال: «لحنت فلانًا» إذا كلمته بكلام يعلمه ولا يعلمه غيره...»، وقال الآمدي في «الإحكام» [٣/ ٨٤]: «والمراد به معنى الخطاب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾[محمد: ٣٠] أي: في معناه، وقد يطلق ويراد به اللغة، ومنه يقال: «لحن فلان بلحنه» إذا تكلم بلغته، وقد يطلق ويراد به: الفطنة، ومنه قوله ﷺ: «ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض» أي أفطن».

(٣) التقريب والإرشاد ٣/ ٨٥، ٢٥١، ٣٣١، العدة ١/ ١٥٣، إحكام الإحكام للآمدي ٣/ ٨٤، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٢، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٨٧، جمع الجوامع ١/ ٢٤١، البحر المحيط ٤/ ٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨١، إرشاد الفحول ٢/ ٧٦٤.

«فحوى الخطاب» للمفهوم الأولى، و«لحن الخطاب» للمفهوم المساوي[١].

الثالث: «مفهوم الخطاب»، وسمّى بذلك: أبو بكر الباقلاني في «التقريب والإرشاد»، وأبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»[٢].

الرابع: «مفهوم الموافقة»، وممن سمّى بذلك: الجويني في «البرهان»، والغزالي في «المستصفى»، وابن قدامة في «روضة الناظر»، والآمدي في «إحكام الأحكام»، وابن الحاجب في «مختصره الأصلي»، والقرافي في «شرح مختصر تنقيح الفصول»، وابن جزي في «تقريب الوصول إلى علم الأصول»، وابن السبكي في «جمع الجوامع»، والتلمساني في «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول»، والزركشي في «البحر المحيط»، وابن النجار في «شرح الكوكب المنير»، والشوكاني في «إرشاد الفحول»[٣].

الخامس: «التنبيه» أو «تنبيه الخطاب»[٤]، وممن سمّى بذلك: أبو يعلى في «العدة»، وابن قدامة في «روضة الناظر»، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول»[٥].

السادس: «دلالة النص»، وممن سمّى بذلك: البزدوي في «أصوله»،

---

(١) جمع الجوامع ١/ ٢٤٠ - ٢٤١، البحر المحيط ٤/ ٧.

(٢) التقريب والإرشاد ٣/ ٢٥١، ٣٣١، العدة ١/ ١٥٢، ٢/ ٤٨٠، التمهيد ١/ ٢٠.

(٣) البرهان ١/ ٤٤٩، المستصفى ٢/ ١٩٦، روضة الناظر ٢/ ١٧٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٨٤، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٢، شرح تنقيح الفصول لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ص ٤٩، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٨٧، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص ٥٥٢، البحر المحيط ٤/ ٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٢، إرشاد الفحول ٢/ ٧٦٤.

(٤) سُمّي بذلك؛ لكونه نبّه بالأدنى على الأعلى أو بالأعلى على الأدنى، على رأي مَنْ يشترط الأولوية. انظر: التمهيد ١/ ٢١.

(٥) العدة ٢/ ٤٨٠، روضة الناظر ٢/ ١٧٣، شرح تنقيح الفصول ص ٤٩.

والسرخسي في «أصوله»، والخبازي في «المغني»، وصدر الشريعة في «التنقيح»، ومحب الله بن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»[١].

المبحث الخامس

حجية مفهوم الموافقة

اتفق العلماء على القول بمفهوم الموافقة على خلاف بينهم في اشتراط أن يكون المسكوت عنه أشد مناسبة للحكم منه في المنطوق، أو الاكتفاء بكون المسكوت مساوياً للمنطوق في ذلك[٢].

وقد نُقل عن داود الظاهري[٣] عدم القول بمفهوم الموافقة[٤]، وهو ما نص

---

(١) أصول البزدوي ١/ ١١٥، أصول السرخسي ١/ ٢٤١، المغني للخبازي ص ١٥٤، التنقيح ٢/ ٢٤٦، مسلم الثبوت ١/ ٤٤٤.

(٢) انظر: التقريب والإرشاد ٣/ ٣٣١، تقويم الأدلة في أصول الفقه لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي ص ١٣٢، العدة ٢/ ٤٨٠ - ٤٨٢، البرهان ١/ ٤٤٩ - ٤٥٢، أصول البزدوي ١/ ١١٥، أصول السرخسي ١/ ٢٤١، المستصفى ٢/ ١٩٥، التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٢٢٥ - ٢٢٦، روضة الناظر ٢/ ١٧٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٨٥ - ٨٦، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٩، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٨٧، جمع الجوامع ١/ ٢٤٠ - ٢٤١، البحر المحيط ٤/ ١٢، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٣.

(٣) هو: أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني الكوفي، الظاهري، كان شافعياً ثم انفرد بآراء أصولية أثرت في استنباطاته الفقهية، تنسب إليه الظاهرية، برع في الفقه والأصول، من مؤلفاته: الإيضاح، الأصول، الدعاوى، توفي سنة ٢٧٠ هـ.

انظر ترجمته في: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج٢/ ص٢٥٥- ٢٥٧، الوافي بالوفيات ١٣/ ٢٩٦ - ٢٩٩، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/ ٧٧ - ٧٨.

(٤) انظر: العدة ٢/ ٤٨١ - ٤٨٢، الإحكام للآمدي ٣/ ٨٥، البحر المحيط ٤/ ١٢.

عليه ابن حزم[١] في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»؛ فقد قال في باب دليل الخطاب: «فأما هؤلاء المتحيرون الذين ذكرنا آخراً يعني الذين قالوا: «إن الخطاب قد يدل في مواضع على أن ما عداه بخلافه، ويدل في مواضع أُخر على أن ما عداه ليس بخلافه» فإنهم لعبوا في هذا المكان بالخطاب كما يلعب بالمخراق[٢]، فمرة حكموا لغير المنصوص بأن المنصوص يدل على أن حكمه كحكمه، ومرة حكموا بأن المنصوص يدل على أن حكمه ليس كحكمه...، وأما أكياسهم فإنهم سموا القسم الأول قياساً وسمّوا الثاني دليل خطاب، فقد رأوا إذ فرّقوا بين معنى واحد باسمين أنهم قد سلموا بذلك من التناقض، وهم من التورط فيه بمنزلة من سمّى كل ذلك دليل خطاب ولا فرق.

ونحن نسألهم من كلامهم فنقول لهم: ما الفرق بينكم إذ قالت طائفة منكم إن ذكر السائمة يدل على أن غير السائمة بخلاف السائمة، وقالت طائفة أخرى بل ذكر السائمة [لا يدل][٣] إلا على أن غير السائمة موافق لحكم السائمة؟ ما الفرق بينكم وبين من عكس عليكم قولكم، إن قول الله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ

---

(١) هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الأندلسي القرطبي، الظاهري، برع في الفقه والأصول والكلام والأدب، من مؤلفاته: المحلى بالآثار، والإحكام في أصول الأحكام، والفصل في الملل والأهواء والنحل، توفي سنة ٤٥٦ هـ.

انظر ترجمته في: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٣/ ٣٢٥ - ٣٢٩، الوافي بالوفيات ٢٠/ ٩٣ - ٩٨.

(٢) المخراق، هو: منديل أو نحوه يلوى ويلعب به. انظر مادة (خ ر ق) في العين ٤/ ١٥٠، لسان العرب ٢/ ٢٥٣، تاج العروس ٥/ ٥١٢.

(٣) مابين المعقوفتين إضافة مني ليستقيم بها النص، فيما ظهر لي.

قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[١] إن ذكر القنطار يدل على أن ما عدا القنطار مثل القنطار، فقال بل ما يدل ذكر القنطار إلا على أن ما عدا القنطار بخلاف القنطار فقد يفزع الخائن من خيانته إذا كانت كثيرة وقد يحتقر اليسير فلا يخونه، فهلا جعلتم القنطار ههنا حداً للكثير»[٢].

ويجاب عن كلام ابن حزم بأن القول بالموافقة أو المخالفة ليس عن تشهٍ فكل مَنْ قال بمفهوم الموافقة اشترط فهم معنى الحكم في المنطوق وكون مناسبته في المسكوت مساوية أو أشد على خلاف بينهم - كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى -.

واستدل الآمدي على الحجية بقوله: «ودليل كونه حجة: أنه إذا قال السيد لعبده: «لا تعط زيداً حبة، ولا تقل له: أُف، ولا تظلمه بذرة، ولا تعبس في وجهة»؛ فإنه يتبادر إلى الفهم من ذلك امتناع إعطاء ما فوق الحبة، وامتناع الشتم والضرب، وامتناع الظلم بالدينار وما زاد، وامتناع أذيته بما فوق التعبيس من هجر الكلام وغيره»[٣].

المبحث السادس

شرط مفهوم الموافقة

هو معرفة معنى الحكم في المنطوق ومعرفة مساواة مناسبته في المسكوت عند من يكتفي بالمساواة، أو معرفة كونها أشد في المسكوت عند من يشترط الأولوية[٤].

---

(١) سورة آل عمران: الآية (٧٥).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٧/ ٣٢٤ - ٣٢٥، وانظر: ٧/ ٣٧٠ - ٣٧٤.

(٣) الإحكام للآمدي ٣/ ٨٥ - ٨٦.

(٤) انظر: المستصفى ٢/ ١٩٥، روضة الناظر ٢/ ١٧٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٨٥، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٢، كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/ ١١٥، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٢، إرشاد الفحول ٢/ ٧٦٥.

وقد اختلف الأصوليون في اشتراط الأولوية أو الاكتفاء بالمساواة على قولين:

الأول: اشتراط الأولوية، وهو المنسوب للشافعي، واختاره الجويني، وأبو الخطاب، وأبو إسحاق الشيرازي من خلال ما مثّلا به، والرازي فيما يظهر من كلامه، وابن قدامة، والقرافي، وابن جزي الكلبي، والتلمساني[١].

الثاني: عدم اشتراط الأولوية والاكتفاء بمعرفة الحكم في المنطوق ومعرفة كونه مساواة مناسبته في المسكوت، وهو المنسوب لأحمد، وهو اختيار الدبوسي[٢] وأبي يعلى والسرخسي والغزالي من خلال ما مثلوا به، وابن السبكي، والزركشي، وابن النجار، والشوكاني، ومحب الله بن عبد الشكور[٣].

أما الآمدي فصرّح باشتراط الأولوية، لكنه ذكر من ضمن الأمثلة مثال تحريم إتلاف أموال اليتامى استدلالاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾[٤] وعدّ هذا المثال وغيره من قِبَل المفهوم الأولوي، وأيضاً تعريفه لمفهوم الموافقة لا يدل على اشتراط الأولوية - كما سبق بيانه في تعريف مفهوم الموافقة[٥] -؛

(١) انظر: البرهان ١/ ٤٤٩، ٤٥٢-٤٥٣، التمهيد لأبي الخطاب ١/ ٢٠-٢١، التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي ص ٢٢٧، المحصول ١/ ٢٣٤، روضة الناظر ٢/ ١٧٣، شرح تنقيح الفصول ص ٤٩، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٨٧، مفتاح الوصول ص ٥٥٢.

(٢) هو: عبيد الله أو عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسي الحنفي، برع في الفقه وعلم الأصول والجدل، من مؤلفاته: تقويم الأدلة، وتأسيس النظر، والأسرار، توفي سنة ٤٣٠هـ ببخارى.

انظر ترجمته في: الجواهر المضية ١/ ٣٣٩، تاج التراجم ٣٦، الفوائد البهية ١٠٩.

(٣) انظر: تقويم الأدلة ١٣٢ - ١٣٣، العدة ٢/ ٤٨٠، ١٣٣٤ - ١٣٣٦، أصول السرخسي ١/ ٢٤١-٢٤٣، المستصفى ٢/ ١٩٥، جمع الجوامع ١/ ٢٤٠ - ٢٤١، البحر المحيط ٤/ ٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٢، إرشاد الفحول ص ٧٦٤، مسلم الثبوت ١/ ٤٤٤.

(٤) سورة النساء: من الآية (١٠).

(٥) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٨٤ - ٨٥.

وأمّا ابن الحاجب فينص على اشتراط الأولوية، وعند بيانه لشروط مفهوم المخالفة يذكر من الشروط: «أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة» مما يظهر منه أنه لا يشترط الأولوية، ويؤيد هذا أن تعريفه لمفهوم الموافقة لا يدل على اشتراط الأولوية – كما سبق بيانه في تعريف مفهوم الموافقة[١] –.

وأما البيضاوي فنسب له الإسنوي أنه لا يشترط الأولوية لأنه ذكر من أمثلة المفهوم اللازم عن مركب: دلالة: «جواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنبًا»[٢]، ولي رأي في هذا المثال أذكره في مبحث التطبيقات – إن شاء الله تعالى –.

والذي يظهر لي أنه لا يشترط الأولوية؛ إذ المطلوب معرفة أن هذا حكم دل عليه الخطاب والقطعية ليست شرطًا حتى نشترط الأولوية؛ ويؤيد هذ أن مَن اشترط الأولوية ذكر أنها على قسمين قطعية وظنية – كما سيأتي في مبحث أقسام مفهوم الموافقة إن شاء الله –، والمساواة كافية في ظن أو غلبة ظن في بعض المواضع على أن هذا الذي لم يصرّح به حكمه حكم المصرّح به، وأيضـًا عدم اشتراط المساواة هو الموافق للتعريف المختار لمفهوم الموافقة – كما سبق في تعريف مفهوم الموافقة – وأيضـًا مَنْ قال باشتراط الأولوية وقال إن منشأ الدلالة قياسي وليس لفظي – كالإمام الشافعي وابن السبكي؛ كما سيأتي في المبحث القادم – في كلامه تعارض واضح فالقياس لا تشترط فيه الأولوية، وأيضـًا من قال باشتراط الأولوية وشرط في مفهوم المخالفة ألا يكون المسكوت عنه أولى أو مساويـًا لأنه يكون مفهوم الموافقة – كالتلمساني حيث أورد هذا الشرط ولم يعترض عليه[٣] – فالتناقض في كلامه أظهر من أن يُبَيَّن – والله أعلم –.

---

(١) مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٢ – ١٧٣.

(٢) نهاية السول ٢/ ١٩٦.

(٣) انظر: مفتاح الوصول ص ٥٦٠ – ٥٦١.

المبحث السابع

منشأ دلالة مفهوم الموافقة

وقد اختلف العلماء في منشأ دلالة مفهوم الموافقة هل هو منطوق اللفظ أو مفهومه أو القياس على ما صُرِّح به؟ على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه مستفاد من منطوق اللفظ، وهذا القول يُذكر في معرض الرد عليه، لكن لم أجده منسوبًا لأحد(١).

القول الثاني: أنه مستفاد من مفهوم اللفظ، وهو المنسوب للإمام أحمد، وقال به أبو بكر الباقلاني(٢)، وأبو يعلى، والبزدوي، والسرخسي، والغزالي، وأبو الخطاب، وأبو إسحاق الشيرازي(٣)، والآمدي، وابن الحاجب، والخبازي، وابن النجار، ونسبه الجويني في «البرهان» لمعظم الأصوليين(٤).

---

(١) انظر: العدة ٢/ ٤٨٢، التمهيد ٢/ ٢٢٧، التبصرة ص ٢٢٧، جمع الجوامع ١/ ٢٤٤، البحر المحيط ٤/ ١٠، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٥.

(٢) الباقلاني: هو: محمد بن الطيب محمد بن جعفر، أبو بكر، البصري البغدادي المالكي الأشعري، برع في الأصول والكلام، من مؤلفاته: التقريب والإرشاد، توفي سنة ٤٠٣ هـ.
انظر ترجمته في: تاريخ بغداد ٥/ ٣٧٩ - ٣٨٢، ترتيب المدارك ٧/ ٤٧ - ٧٠، شجرة النور الزكية ٩٢ - ٩٣.

(٣) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن على بن يوسف الفيروزآبادي، جمال الدين، الشيرازي، الشافعى، برع في الفقه والأصول، من مؤلفاته: اللمع، التبصرة، المهذب في فقه الإمام الشافعى، توفي سنة ٤٧٦ هـ.
انظر ترجمته في: الوافي بالوفيات ٦/ ٤٢ - ٤٤، طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ٢١٥ - ٢٥٦، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/ ٢٣٨ - ٢٤٠.

(٤) انظر: التقريب والإرشاد ٣/ ٢٥١، العدة ٢/ ٤٨٠، ٤/ ١٣٣٣، البرهان ٢/ ٨٧٨، أصول البزدوي ١/ ١١٥، ١١٦، أصول السرخسي ١/ ٢٣٦، ٢٤١، المستصفى ٢/ ١٩٥، التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٢٢٥، التبصرة ص ٢٢٧، الإحكام للآمدي ٣/ ٨٧، مختصر ابن الحاجب =

القول الثالث: أنه مستفاد من القياس، ويسمونه القياس الجلي، وهو قول الإمام الشافعي[١]، وابن السبكي، ونسبه في «فواتح الرحموت» لبعض الحنفية[٢].

أما الجويني فإنه لمَّا أتى إلى بيان مراتب الأقيسة ذكر طريقة الأصحاب فيها وأن مفهوم الموافقة منها، ثم ذكر أن معظم الأصوليين على أنه متلقى من مضمون اللفظ، ولمّا أتى عند النص وبيان معناه قال: «فالفحوى إذاً آيلة إلى معنى الألفاظ» وعند كلامه عن مفهوم الموافقة، ذكر أن الفحوى تستفاد من السياق والقرائن[٣]، وذلك يُرجح أنه يقول بأن مفهوم الموافقة مستفاد من مفهوم اللفظ، وهو خلاف ما نسبه له ابن السبكي في «جمع الجوامع»[٤]؛ حيث نسب له القول بأنه مستفاد من القياس.

أما الرازي والبيضاوي فجعلا مفهوم الموافقة من دلالة الالتزام وهو مستفاد من معاني الألفاظ حال تركيبها؛ أي أنه اختار القول بأن مفهوم الموافقة مستفاد من مفهوم اللفظ.

وعند بيان الرازي للقياس الجلي عدّ منه مفهوم الموافقة وأورد الأدلة على

=

الأصلي ٢/ ١٧٢، المغني للخبازي ص ١٥٤، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٣.

(١) هو: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، أبو عبد الله، الهاشمي القرشي المطلبي، إمام الشافعية، أول من ألف كتاباً مستقلاً في الأصول على أنه علم، برع في الحديث والفقه والأصول واللغة، من مؤلفاته: الأم، والرسالة، توفي سنة ٢٠٤هـ بالقاهرة.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي٢/ ٧١-٧٤، طبقات الشافعية للإسنوي١/ ١١، طبقات الشافعية للحسيني ص١١.

(٢) انظر: الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعي ص ٥١٣ - ٥١٦، جمع الجوامع ١/ ٢٤٢ - ٢٤٣، فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري ١/ ٤٤٦.

(٣) انظر: البرهان ١/ ٤١٣، ٤٥٢، ٢/ ٨٧٧ - ٨٧٨.

(٤) انظر: جمع الجوامع ٢/ ٢٤٢.

ذلك، وأما البيضاوي فعند بيانه للقياس القطعي جعل مثاله تحريم الضرب قياساً على التأفيف وأورد الأدلة على أنه قياس وذلك يرجِّح بأنهما يقولان بأن مفهوم الموافقة مستفاد من القياس، لتصريحهما واستدلالهما على ذلك(١).

وقبل بيان أدلّة كل قول أشير إلى أمور:

أولها: أن مَنْ قال: «إن مفهوم الموافقة مستفاد من ذات اللفظ» يقول: إن اللفظ انتقل من موضوعه اللغوي بالعرف ففي آية تحريم التأفيف؛ المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى(٢).

ثانيها: من قال إن مفهوم الموافقة مستفاد من مفهوم اللفظ، قال إنما يستفاد بالسياق والقرائن(٣).

وقد قيل: إن الدلالة على هذا مجازية من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعم(٤).

والذي يظهر: أنها حقيقية؛ فالقرائن هي للدلالة على المعنى الحقيقي لِمَا تُلُفِّظ به(٥).

ثالثها: قد يقال: إنه لا فرق بين مفهوم اللفظ والقياس ففي كليهما مفهوم الموافقة مسكوت عنه(٦).

والصواب: أن هناك فرق بينهما، فالمفهوم مدلول اللفظ، والقياس ليس بمدلول له؛ إذ شرط القياس: أن لا يتناول حكمُ الأصلِ الفرعَ.

---

(١) انظر: المحصول ١/ ٢٣٢-٢٣٤، ٥/ ١٢١-١٢٣، منهاج الوصول ٢/ ١٩٥-١٩٦، ٤/ ٢٦-٣٥.

(٢) انظر: جمع الجوامع ١/ ٢٤٤، البحر المحيط ٤/ ١٠، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٥.

(٣) انظر: البرهان ١/ ٤٥١، المستصفى ٢/ ١٩٥، روضة الناظر ٢/ ١٧٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٨٥، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٤.

(٤) انظر: جمع الجوامع ١/ ٢٤٤، البحر المحيط ٤/ ١٠، إرشاد الفحول ص ٧٦٦.

(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٤ - ٤٨٥.

(٦) جمع الجوامع ١/ ٢٤٥.

أدلة الأقوال الثلاثة:

أولاً: من قال إن مفهوم الموافقة مستفاد من منطوق اللفظ، استدلّ بأدلة منها:

الدليل الأول: في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾[١] فالدِّينار يدخل في القنطار، فعلم أنه يؤديه بنفس اللفظ، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[٢] فالذَّرتان: ذرة وذرة، فدل على ما قلنا.

الاعتراض على هذا الدليل: أن الثوب، وقطعة الحديد، والطعام ليس من القنطار، والمعنى يدل على أن من أدَّى القنطار الوديعة أولى أن يؤدي الثوب وقطعة الحديد والطعام وليس هو في اللفظ؛ وكذلك الذرة ونصف الذرة لا يسمى ذرة، والله سبحانه لا يظلمها[٣].

الدليل الثاني: أن أهل اللغة يفهمون من هذا الكلام المنع مما زاد عليه؛ ولهذا إذا قال لعبده: إياك أن تقول لفلان أف عَقَل منه المنع عما زاد عليه.

الاعتراض على هذا الدليل: لا نسلم أنهم يفهمون ذلك من منطوق اللفظ، وإنما يفهم من السياق، لكن المعنى إذا كان جليًا، اشترك الخاص والعام في إدراكه[٤].

ثانيًا: من قال إن مفهوم الموافقة مستفاد من مفهوم اللفظ، استدل بأدلة منها:

الدليل الأول: إن المعنى مستفاد من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط، بل يسبق إلى الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ[٥].

---

(١) سورة آل عمران: من الآية (٧٥).

(٢) سورة النساء: الآية (٤٠).

(٣) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٢٢٨.

(٤) انظر: التبصرة ص ٢٢٨.

(٥) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٤١، المستصفى ٢/ ١٩٦، روضة الناظر ٢/ ١٧٥.

الدليل الثاني: أن العرب إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في تأكيد الحكم المسكوت عنه، وأنها أفصح من التصريح به؛ ولهذا إذا أرادوا المبالغة في كون فرس أسبق من فرس آخر، قالوا: «هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس»، وكان هذا أبلغ من قول: «هذا الفرس سابق لهذا الفرس»، وإذا أرادوا المبالغة في بخل شخص وعدم ورود الأضياف عليه قالوا: «فلان يأسف بشم رائحة مطبخه»، وكان أبلغ من قول: «فلان لا يُطعم ولا يُسقي»[١].

الدليل الثالث: أن المعنى المستفاد ثابت قبل شرع القياس، فعلم أنه من دلالات اللفظ وليس بقياس[٢].

الدليل الرابع: أن ما تُوهِّم أصلاً قد يكون جزءاً مما تُوهِّم فرعـًا، كما لو قال الأب لابنه: «لا تعط فلانـًا فلسـًا» فإنه يدل على امتناع إعطاء الدينار وما زاد عليها، والفلس الذي تُوهِّم أصلاً داخل في الدينار الذي تُوهِّم فرعـًا، وهذا دليل على أنه مستفاد من اللفظ لا من القياس[٣].

ثالثـًا: من قال إن مفهوم الموافقة مستفاد من القياس، استدل بأدلة، منها:

الدليل الأول: إنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم للعلة الجامعة، وهذا هو القياس، ولظهور المعنى سبق إلى الفهم من غير تأمل[٤].

الدليل الثاني: إننا لو قطعنا النظر عن المعنى المؤثر وهو كف الأذى عن

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٨٦.

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٣، البحر المحيط ٤/ ١١، مسلم الثبوت ١/ ٤٤٦.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٨٧، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٣، كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/ ١١٥، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٤، مسلم الثبوت ١/ ٤٤٦.

(٤) انظر: روضة الناظر ٢/ ١٧٤.

الوالدين في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[١] وعن كونه في الشتم والضرب أشد لَمَا قُضي بتحريم الشتم والضرب إجماعـًا[٢].

الدليل الثالث: «أن المنع من التأفيف لو دل عليه لدل عليه، إما بحسب الموضوع اللغوي، أو بحسب الموضوع العرفي.

والأول باطل بالضرورة لأنّ التأفيف غير الضرب؛ فالمنع من التأفيف لا يكون منعـًا من الضرب.

والثاني أيضـًا باطلٌ؛ لأن النقل العرفي خلاف الأصل.

وأيضـًا: فلو ثبت هذا النقل في العرف لما حسُن من الملك إذا استولى على عدوه أن ينهى الجلاد عن صفعه، والاستخفاف به، وإن كان يأمره بقتله؛ وإذا بطلت دلالة اللفظ عليه: علمنا أن تحريم الضرب مستفاد من القياس»[٣].

الترجيح بين الأقوال:

بعد عرض الأقوال وأدلتها، فالذي يظهر بُعد القول الأول ولذلك أتبعت أدلتهم بالاعتراض عليها.

ويبقى الترجيح بين القولين الثاني والثالث، والذي يظهر رجحان القول الثاني وهو أن مفهوم الموافقة مستفاد من مفهوم اللفظ، وذلك لأمور؛ منها ما هو دليل ومنها ما هو اعتراض على من قال بالقياس:

أولها: إن مفهوم الموافقة غير متراخٍ، فيدل على أنه مستفاد من اللفظ لا من القياس[٤].

---

(١) سورة الإسراء: من الآية (٢٣).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٨٦ – ٨٧.

(٣) المحصول للرازي ٥/ ١٢١.

(٤) المستصفى ٢/ ١٩٦، روضة الناظر ٢/ ١٧٥.

ثانيها: إن مفهوم الموافقة يستفيده من لم يعلم شروط القياس[١].

ثالثها: إن مفهوم الموافقة يُستدل به، وإن وُجد دليل من الكتاب والسنة، ولو كان قياسـًا لما استُدل به إلا عند الضرورة؛ يقول الإمام أحمد: «سألت الشافعي عن القياس، فقال: عند الضرورة»، قال أبو يعلى: «ومعنى قوله: «عند الضرورة» إذا لم يجد دليلاً غيره من كتاب أو سنّة، والاحتجاج بالتنبيه يجوز مع وجود دليل غيره»[٢].

رابعـًا: إن الشافعي يقول بأنه مستفاد من القياس ويشترط الأولوية، فلو التزم مذهبه لاكتفى بوجود العلة ولم يشترط كونها في المسكوت عنه أولى.

خامسـًا: إن ابن السبكي عرّف مفهوم الموافقة بأنه: «ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق»[٣]، فكيف يقول ما دلّ عليه اللفظ ثم يقول هو قياس!!

سادسـًا: من قال إن مفهوم الموافقة مستفاد من القياس، ما توهمه أصلاً قد يكون جزءاً ومندرجـًا تحت ما توهمه فرعـًا[٤].

ثمرة الخلاف:

قال الجويني: «ومن سمّى ذلك قياسـًا فمتعلقه أنه ليس مصرحـًا به، والأمر في ذلك قريب»[٥]، وقال ابن قدامة: «ومن سمّاه قياسـًا سلّم أنه قاطع فلا تضر تسميته قياسا»[٦]؛ فيفهم منه أنهما لم يريا ثمرة للخلاف، وأصرح من ذلك قول التفتازاني[٧]:

---

(١) البحر المحيط ٤/ ١١.

(٢) العدة ٤/ ١٣٣٦.

(٣) جمع الجوامع ١/ ٢٤١.

(٤) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٨٧، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٣، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٤.

(٥) البرهان ٢/ ٨٧٨.

(٦) روضة الناظر ٢/ ١٧٥.

(٧) هو: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الحنفي، برع في عدد من العلوم، له مؤلفات منها: =

«والحق أن النزاع لفظي»[١].

والصواب أن للخلاف ثمرة وليس بلفظي، ومن ذلك:

أولاً: إنه إن كان من باب القياس ونُسخ المنطوق - ما تُوهِّم أصلاً - فإن ذلك يكون نسخًا للمفهوم - ما تُوهِّم فرعًا -، أما على القول بأن دلالته لفظية فإنه لا علاقة بين المنطوق في أن نسخ أحدهما يكون نسخًا للآخر[٢].

ثانيًا: «إذا قلنا إن دلالته لفظية جاز النسخ به، وإن قلنا قياسية فلا»[٣]، وهذا ليس على إطلاقه فهناك من قال: إن دلالته قياسية وأجاز النسخ به - كما سيأتي إن شاء الله حين الكلام عن النسخ بمفهوم الموافقة -.

ثالثًا: قال البخاري: «فأما عند من جعله قياسًا من أصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات؛ لأنها لا تثبت بالقياس، فهذا هو فائدة الخلاف»[٤].

المبحث الثامن

أقسام مفهوم الموافقة

ينقسم مفهوم الموافقة باعتبارين:

=

التلويح على التوضيح، وحاشيته على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، شرح العقائد النسفية، توفي سنة ٧٩٣هـ.

انظر ترجمته في: البدر الطالع ٢/ ٣٠٣ - ٣٠٥، الفتح المبين ٢/ ٢١٤.

(١) حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٢/ ١٧٣.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ١١.

(٣) شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٦.

(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/ ١١٧، وانظر: فواتح الرحموت ١/ ٤٤٦.

الاعتبار الأول: باعتبار العلاقة بين المفهوم والمنطوق في معنى الحكم، ينقسم مفهوم الموافقة إلى قسمين:

القسم الأول: المساوي؛ وهو أن تكون مناسبة الحكم في المفهوم مساوية للمنطوق.

القسم الثاني: الأولوي؛ أن تكون مناسبة الحكم في المفهوم أشد من المنطوق.

وهذا تقسيم من لم يشترط الأولوية في المفهوم، أما مَن اشترطها فعنده مفهوم الموافقة بهذا الاعتبار قسم واحد وهو الأولوي.

والأولوي ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: تنبيه بالأقل على الأكثر؛ مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] فإن المنطوق التأفيف، ونبه به على الأكثر وهو الضرب ونحوه من أنواع الأذى.

القسم الثاني: تنبيه بالأكثر على الأقل؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾[2] فإن المنطوق القنطار، ونبه به على الأقل كالأمانة في أداء الدرهم[3].

الاعتبار الثاني: باعتبار قوة دلالة مفهوم الموافقة ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: القطعي، ولابد فيه من توفر شرطين:

الشرط الأول: أن يكون التعليل بالمعنى قطعيًّا.

الشرط الثاني: أن يكون وجود المناسبة في المسكوت قطعيًّا، وهناك من يشترط قطعية كونه أشد مناسبة لا مجرد قطعية وجودها[4]، والذي أراه أنه عند عدم

---

(١) سورة الإسراء: من الآية (٢٣).

(٢) سورة آل عمران: من الآية (٧٥).

(٣) انظر: البرهان ١/ ٤٥٢، المستصفى ٢/ ١٩٥، الإحكام للآمدي ٣/ ٨٤ - ٨٥، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٩، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٨٧ - ٨٨، البحر المحيط ٤/ ٨ - ٩.

(٤) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٣، شرح الكوكب المنير =

اشتراط الأولوية وهو الراجح فيكفي القطعية بوجود المناسبة.

القسم الثاني: الظني، وهو ما اختل فيه أحد الشرطين بأن يكون محتملاً، ولكن هذا الاحتمال لابد أن يكون ظاهراً[١]، وهذا القسم «هو أكثر ما يوجد في مسائل الخلاف»[٢].

ويمكن تسمية هذين القسمين بالضروري والنظري[٣]، وبالجلي والخفي[٤] - وهذه التسمية الأخيرة خاصة بمن جعله من باب القياس -، وسيأتي مزيد إيضاح للقسمين بالأمثلة - في مبحث التطبيقات إن شاء الله -.

وهناك من لم يَعدَّ من مفهوم الموافقة إلا القطعي[٥].

ونقل ابن النجار عمن يرى عدم وجود قطعي في مفهوم الموافقة إذ الاحتمال متطرف للكل[٦].

المبحث التاسع

تخصيص مفهوم الموافقة، والتخصيص به

المطلب الأول

تخصيص مفهوم الموافقة

=

٣/ ٤٨٦.

(١) انظر: البحر المحيط ٤/ ٩، فواتح الرحموت ١/ ٤٤٤.

(٢) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص ٥٥٥.

(٣) انظر: البحر المحيط ٤/ ٩.

(٤) انظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص ٥٥٣.

(٥) انظر: البحر المحيط ٤/ ٩.

(٦) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٨.

الكلام عن تخصيص مفهوم الموافقة يستلزم الكلام عن عمومه[١]، والعلماء في جواز تخصيص مفهوم الموافقة، وعمومه، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: منع العموم في مفهوم الموافقة ومنع قبوله التخصيص، وممن قال بهذا: أبو بكر الباقلاني والغزالي[٢].

القول الثاني: القول بعموم مفهوم الموافقة - على خلاف بينهم هل هو من باب الحقيقة أو المجاز- وقبوله التخصيص، وهو قول الأكثرين ومنهم: أبو بكر الرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي، وصفي الدين الهندي[٣]، وابن السبكي، والزركشي، وابن النجار الفتوحي[٤].

---

(١) عُرِّف العام بتعريفات كثيرة برز خلالها منهجان: منهج يرى أن الألفاظ وحدها توصف بالعموم حقيقة، وفيه تعريفات منها: (لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد)، ومنهج يرى أن الألفاظ والمعاني توصف بالعموم حقيقة فعرّف العموم بـ: (ما دلّ على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة - أي دفعة واحدة-). أما الخاص فقال الآمدي أنه يطلق على أمرين: الأول: اللفظ الواحد الذي لا يصلح لاشتراك كثيرين فيه. الثاني: اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة.

انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٢٤١ - ٢٤٣، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٠١، المنهاج للبيضاوي ٢/ ٣١٢.

(٢) انظر: التقريب والإرشاد ٣/ ٨٥، المستصفى ٢/ ١٤٠.

(٣) هو: محمد بن عبد الرحيم بن محمد، صفي الدين الأرمويُّ الهنديُّ، برع في علم الكلام، والأصول، له مؤلفات منها: نهاية الوصول في دراية الأصول، والفائق في أصول الفقه، والرسالة التسعينية في الأصول الدينية، توفي سنة (٧١٥ هـ)

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٩/ ١٦٢ - ١٦٤، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ٢٢٨- ٢٢٩، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٥/ ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٤) انظر: المحصول للرازي ٢/ ٤٠١، ٣/ ١١، الإحكام للآمدي ٢/ ٣١٦، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١١٩، المنهاج للبيضاوي ٢/ ٣٧٥، نهاية الوصول في دراية الأصول لصفي الدين =

وشرط جواز التخصيص عندهم: أن لا يعود على أصله بالنقض، أو يقال: بشرط بقاء الملفوظ – المنطوق[١] –.

القول الثالث: القول بعموم مفهوم الموافقة، ومنع قبوله التخصيص، وهو قول الحنفية وممن صرَّح بذلك منهم: أبو زيد الدبوسي، والسرخسي،

أدلة الأقوال الثلاثة:

أولاً: أدلة القائلين بامتناع العموم في مفهوم الموافقة وامتناع قبوله التخصيص:

الدليل الأول: «أن التخصيص لا يكون تخصيصاً إلا للقول وإخراج لما يتناوله ويجب دخوله فيه، أو يصح دخوله تحته ويجري الاسم عليه لانفراده، وليس هذه حال المفهوم بلحن الخطاب وفحواه؛ فامتنع لذلك تخصيصه»[٣].

الدليل الثاني: أن تخصيص مفهوم الموافقة نقض للكلام وخلف فيه؛ إذ لو قال: ولا تقل لهما أف واضربهما وانهرهما، لكان ذلك نقضاً ظاهراً[٤].

الدليل الثالث: قال الغزالي: «لأن العموم لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى المسمّيات، والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكاً بلفظ، بل بسكوت...، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[٥] دلّ على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق به

=

محمد بن عبدالرحيم الأرموي الهندي ٤/ ١٤٤٤ – ١٤٤٦، جمع الجوامع ١/ ٤١٦، البحر المحيط ٣/ ١٦٣، شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٠٩ – ٢١٠.

(١) انظر: المحصول للرازي ٣/ ١١، المنهاج ٢/ ٣٧٥، البحر المحيط ٣/ ٢٥٣.

(٢) انظر: تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي ص ١٣٩، أصول السرخسي ١/ ٢٥٤، المغني للخبازي
ص ١٦٤.

(٣) التقريب والإرشاد ٣/ ٨٥.

(٤) انظر: نفس المصدر ٣/ ٨٦.

(٥) سورة الإسراء: من الآية (٢٣).

حتى يتمسك بعمومه؛ وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ، لا للمعاني ولا للأفعال»[١].

ثانيـًا: أدلة القائلين بعموم مفهوم الموافقة وقبوله التخصيص:

الدليل الأول: لأنه باتفاق حجة، وحجيته مبنية على عمومه فيما سوى المنطوق به[٢].

الدليل الثاني: أن معيار العموم الاستثناء[٣] وهو متحقق في مفهوم الموافقة، كأن تقول: من زارك فلا تقل له أف إلا من أساء إليك فوبّخه.

الدليل الثالث: أن اللفظ دلَّ عليه بمقتضى اللغة؛ فجاز تخصيصه كالمنطوق[٤].

الدليل الرابع: أن القابل للتخصيص هو: حكم ثابت لمتعدد، والمفهوم ثابت فيه ذلك إما من جهة اللفظ وأمّا من جهة المعنى[٥] - كما تم بيانه في مبحث منشأ دلالة مفهوم الموافقة -.

ثالثا: دليل القائلين بعموم مفهوم الموافقة، ومنع قبوله التخصيص:

استدلوا بأن: «التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له، وقد بينّا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة، وبعدما كان معنى النص متناولاً له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له، وإنما يحتمل إخراجه من أن يكون موجبـًا للحكم فيه بدليل يعترض، وذلك يكون نسخـًا لا تخصيصـًا»[٦].

---

(١) المستصفى ٢/ ١٤٠ - ١٤١.

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١١٩، نهاية الوصول ٤/ ١٤٤٦.

(٣) انظر: جمع الجوامع ١/ ٤١٧.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ٢١٠.

(٥) انظر: المحصول للرازي ٣/ ١١، المنهاج للبيضاوي ٢/ ٣٧٤، جمع الجوامع ١/ ٤١٤، البحر المحيط ٢/ ٢٥٣، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٥٤.

(٦) أصول السرخسي ١/ ٢٥٤، وانظر: تقويم الأدلة ص ١٣٩، المغني للخبازي ص ١٦٤.

التحليل والمناقشة:

أولاً: قال الزركشي: «والعجب أن الغزالي من القائلين بأنها لفظية، وهنا نفى العموم»[١].

أقول: لا تعارض فالغزالي إنما قال إن مفهوم الموافقة مستفاد من اللفظ لا إنه لفظ؛ ولذلك قال: «والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكًا بلفظ بل بسكوت...، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[٢] دلّ على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه؛ وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعاني والأفعال»[٣]؛ فلذلك فالذي يظهر: أنه لا تعارض بين اختياريه من هذا الباب - والله أعلم -.

ثانيًا: قال صفي الدين الهندي والزركشي وجلال الدين المحلي[٤] إن الخلاف في عموم مفهوم الموافقة مبني على الخلاف في المعاني هل توصف بالعموم حقيقة[٥]؟

---

(١) البحر المحيط ٣/ ١٦٣.

(٢) سورة الإسراء: من الآية (٢٣).

(٣) المستصفى ٢/ ١٤٠ - ١٤١.

(٤) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، جلال الدين أبو عبد الله المحلي الشافعي، في برع التفسير والأصول، له مصنفات منها: تفسير الجلالين إذ ابتدأه الجلال المحلي وأتمه الجلال السيوطي، والبدر الطالع في حل جمع الجوامع، وشرح الورقات، توفي سنة ٨٦٤ هـ.
انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٧/ ٣٠٣ – ٣٠٤، طبقات المفسرين للأدنه وي ص٣٣٦ – ٣٣٧، البدر الطالع ٢/ ١١٥ – ١١٦.

(٥) انظر: نهاية الوصول ٤/ ١٤٤٦، البحر المحيط ٣/ ١٦٣، شرح المحلي على جمع الجوامع لجلال الدين محمد المحلي ١/ ٤١٦، وقد اختلف العلماء في كون المعاني توصف بالعموم حقيقة بعد اتفاقهم على أن الألفاظ توصف بالمعاني حقيقة، فالجمهور على أن المعاني توصف بالعموم مجازاً والبعض على أنها توصف بالعموم حقيقة ومنهم ابن الحاجب. انظر:
=

والذي يظهر: عدم البناء فهذا الغزالي يقول بأن مفهوم الموافقة مستفاد من اللفظ ولم يقل بعموم مفهوم الموافقة، وغيره يرى عموم مفهوم الموافقة مع أنه يرى أن المعاني لا توصف بالعموم حقيقة.

ثالثًا: الصحيح أن الخلاف في عموم مفهوم الموافقة لفظي - أي لا يوجد خلاف بين الأقوال - «لأن من قال: إنه عام فإنما قال ذلك؛ لأنه يثبت الحكم في جميع صور المسكوت عنه، إما على موافقة المنطوق به وإمَّا على مخالفته، كاللفظ يثبت الحكم في جميع الصور مسمياته، ومن نفاه فإنما نفاه لأن دلالته ليست لفظية والعام عنده لفظ تتشابه دلالته بالنسبة لمسمياته، لا لأنه لم يثبت الحكم في جميع صور المسكوت عنه، فإن ذلك ينفي كونه حجة، والمفهوم ليس بلفظ فلا يكون عامـًا»[1].

رابعًا: الصواب قبول مفهوم الموافقة للتخصيص؛ لقبوله الاستثناء، كما سبق في الدليل الثاني من القول الثاني، وأن الحنفية يسمونه نسخـًا؛ لأنهم لا يرون تأخر المخصص.

المطلب الثاني
التخصيص بمفهوم الموافقة

قال الآمدي: «لا نعرف خلافـًا بين القائلين بالعموم والمفهوم، أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم»[2] وهو كما قال، فقد وقفت في ذلك على قول: أبي بكر

= أصول السرخسي ١/ ١٢٥، الإحكام للآمدي ٢/ ٢٤٤، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٠١، نهاية الوصول ٣/ ١٢٢٨ - ١٢٢٥، نهاية السول ٢/ ٣١٣، مسلم الثبوت ١/ ٢٤٣.

(١) نهاية الوصول ٤/ ١٤٤٥، وانظر: المحصول ٢/ ٤٠١، الإحكام للآمدي ٢/ ٣١٥، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١١٩ - ١٢٠، جمع الجوامع ١/ ٤١٦.

(٢) الإحكام للآمدي ٢/ ٤٠١.

الباقلاني، وأبي يعلى، والغزالي، وأبي الخطاب، وابن الحاجب، والقرافي، والبيضاوي، وصفي الدين الهندي، وابن السبكي، والتلمساني، وابن النجار[١].

واستدلوا بأدلة، منها:

الدليل الأول: «أن فحوى الخطاب ومفهومه بمنزلة النص، بل هو أبلغ من النص لانتفاء وجوه الاحتمال عنه، وإذا ثبت ذلك ثبت تخصيص العام به»[٢].

الدليل الثاني: «لأن كل واحد من المفهومين - يقصد الموافقة والمخالفة - دليل شرعي، وهو خاص في مورده؛ فوجب أن يكون مخصصاً للعموم لترجيح دلالة الخاص على دلالة العام»[٣].

الدليل الثالث: «أن العمل بالمفهوم لا يلزم منه إبطال العمل بالعموم مطلقاً، ولا كذلك بالعكس، ولا يخفى أن جمع الدليلين ولو من وجه، أولى من العمل بظاهر أحدهما وإبطال أصل الآخر»[٤].

وأختم هذا المطلب بأمرين:

الأول: مجال تخصيص العموم بمفهوم الموافقة: «إنما هو في كلامين منفصلين من متكلم واحد، أو في حكم الواحد ككلام الله ورسوله ﷺ، لا في كلام واحد متصل، ولا متكلمين يجب اتحاد مقصودهما، كبينة شهدت أن جميع الدار لزيد، وأخرى أن

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد ٣/ ٢٥١، العدة ٢/ ٥٧٨ - ٥٨٩، المستصفى ٢/ ١٥٥، التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ١١٨، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٥٠، شرح تنقيح الفصول ص ١٦٩، المنهاج للبيضاوي ٢/ ٤٦٧، نهاية الوصول ٤/ ١٦٧٨، جمع الجوامع ٢/ ٣٠، مفتاح الوصول ص ٥٣٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ٣٦٦.

(٢) التقريب والإرشاد ٣/ ٢٥١.

(٣) الإحكام للآمدي ٢/ ٤٠١، وانظر: المنهاج للبيضاوي ٢/ ٤٦٧.

(٤) الإحكام للآمدي ٢/ ٤٠١، وانظر: مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٥٠، نهاية الوصول ٤/ ١٦٧٩، جمع الجوامع ٢/ ٣١، مفتاح الوصول ص ٥٣٨.

الموضع الفلاني منها لعمرو، فإنهما يتعارضان في ذلك الموضع»[١].

ثانيـًا: أورد الأصوليون في تخصيص مفهوم الموافقة والتخصيص به أقوالاً، واستدلوا بأدلة، وذكروا ثمرة للخلاف متجهة لمفهوم المخالفة ولا تنطبق على مفهوم الموافقة؛ فأوردت ما يناسب مفهوم الموافقة فقط.

المبحث العاشر

نسخ مفهوم الموافقة، والنسخ به

المطلب الأول

نسخ مفهوم الموافقة

الكلام عن حكم نسخ مفهوم الموافقة ليس من جهة واحدة؛ إذ لنسخه أحوال تتعدد باعتبار علاقته مع المنطوق في النسخ ولكل حال حكم:

الحالة الأولى: نسخ المنطوق ومفهوم الموافقة معـًا، وهذا متفق على جوازه، إذا كانا مما يجوز نسخه[٢].

الحالة الثانية: إذا نسخ المنطوق وحده، فهل يستلزم نسخ مفهوم الموافقة، أو يجوز نسخ المنطوق مع بقاء مفهوم الموافقة؟

والعلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: نسخ المنطوق يلزم منه نسخ مفهوم الموافقة، وممن قال بهذا: أبو الحسين البصري[٣]، والرازي، وابن قدامة، والبيضاوي، والزركشي[١].

---

(١) القواعد لأبي الحسن علي بن محمد البعلي المعروف بابن اللحام ٢/ ١١٢٧.

(٢) انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد بن علي البصري ١/ ٤٣٦ - ٤٣٧، المحصول للرازي ٣/ ٣٦٠، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ٢٠٠.

(٣) هو: محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البَصْري، المعتزلي، برع في الأصول وعلم الكلام، =

القول الثاني: جواز نسخ المنطوق مع بقاء مفهوم الموافقة، وممن قال بهذا: ابن الحاجب، وابن النجار، ومحب الله بن عبد الشكور(٢).

وقد استدل القائلون بمنع نسخ المنطوق دون مفهوم الموافقة بأن مفهوم الموافقة ثبت تبعاً للمنطوق فإذا ارتفع المنطوق ارتفع ما يتبعه(٣).

واستدل القائلون بجواز نسخ المنطوق مع بقاء مفهوم الموافقة بدليلين:

الدليل الأول: «أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الأصل، وليس حكمها تابعاً لحكمه فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف، لا أن الضرب كان حراماً لأن التأفيف حرام، ولولا حرمة التأفيف لَمَا كان الضرب حراماً؛ والذي يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فإنها باقية، فالمتبوع لم يرتفع - أي دلالة اللفظ لم ترتفع - والمرتفع ليس بمتبوع - أي الذي ارتفع حكم الأصل وليس مفهوم الموافقة بتابع له -»(٤).

الدليل الثاني: إنه لا يلزم من إباحةِ الخفيف إباحةُ الثقيل، ففي مثال تحريم التأفيف، لو قال أبحت التأفيف فيما بعد لم يكن ذلك نسخاً للضرب؛ فالتأفيف

=

له مؤلفات منها: المعتمد، وشرح كتاب العمد، وتصفح الأدلة، توفي سنة ٤٣٦ هـ.

انظر ترجمته في: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٤/ ٢٧١، سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٨٧ - ٥٨٨، الوافي بالوفيات ٤/ ٩٢- ٩٣.

(١) انظر: المعتمد ١/ ٤٣٧، المحصول للرازي ٣/ ٣٦٠، روضة الناظر ١/ ١٩٣، المنهاج للبيضاوي ٢/ ٥٩٦، البحر المحيط ٤/ ١٤٠، ٣/ ٢٥٣.

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ٢٠٠، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٧٦، مسلم الثبوت ١/ ١٠٤.

(٣) انظر: المعتمد ١/ ٤٣٧، المحصول ٣/ ٣٦٠، روضة الناظر ١/ ١٩٣.

(٤) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ٢٠٠، وانظر: مسلم الثبوت ٢/ ١٠٥.

أخف من الضرب، فلا يلزم من إباحته إباحة الضرب[١].

الحالة الثالثة: إذا نسخ مفهوم الموافقة وحده، فهل يستلزم نسخ المنطوق؟ أو يجوز نسخ مفهوم الموافقة مع بقاء المنطوق؟ والعلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: نسخ مفهوم الموافقة يلزم منه نسخ المنطوق، وممن قال بهذا: أبو الحسين البصري، وابن الحاجب، والبيضاوي، والزركشي[٢].

القول الثاني: جواز نسخ مفهوم الموافقة مع بقاء المنطوق، وممن قال بهذا: القاضي عبد الجبار[٣] في «العمد» كما نقله عنه أبو الحسين البصري، وابن النجار، ومحب الله بن عبدالشكور[٤].

وقد استدل القائلون بمنع نسخ مفهوم الموافقة دون المنطوق، بدليلين:

الدليل الأول: أن مفهوم الموافقة لا يرتفع مع بقاء المنطوق، إلا وقد انتقض الغرض؛ لأنه إذا حرم علينا التأفيف على سبيل الإعظام للأبوين، كان إباحة ضربهما نقضـًا للغرض[٥].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٧٦.

(٢) انظر: المعتمد ١/ ٤٣٧، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ٢٠٠، المنهاج للبيضاوي ٢/ ٥٩٦، البحر المحيط ٤/ ١٤٠.

(٣) هو: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسن الهَمْداني الأسداباذي، شافعي، معتزلي، برع في الكلام والأصول والفقه، تولى قضاء الرّي، يلقّبه المعتزلة بـ«قاضي القضاة»، من مؤلفاته: تنزيه القرآن عن المطاعن، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، والمجموع المحيط، توفي سنة ٤١٥ هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٩٧-٩٨، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/ ١٨٣-١٨٤، لسان الميزان ٣/ ٣٨٦.

(٤) انظر: المعتمد ١/ ٤٣٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٧٧، مسلم الثبوت ٢/ ١٠٤.

(٥) انظر: المعتمد ١/ ٤٣٧.

الدليل الثاني: أن المنطوق ملزوم لمفهوم الموافقة وإلا لم يعلم منه من غير عكس، ونسخ مفهوم الموافقة دون المنطوق معناه بقاء المنطوق وانتفاء مفهوم الموافقة، وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وهو محال(١).

واستدل القائلون بجواز نسخ مفهوم الموافقة مع بقاء المنطوق بأن المنطوق ومفهوم الموافقة مدلولان متغايران، فجاز نسخ كل منهما على انفراده(٢).

وقد فصَّل الآمدي بكلام جميل في الحالتين الثانية والثالثة، فقال: «والمختار في ذلك أن يقال: إثبات تحريم الضرب في محل السكوت؛ إما أن يقال: إنه ثابت بالقياس على تحريم التأفيف في محل النطق، أو أنه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف المذاهب فيه.

فإن كان الأول؛ فيجب أن يقال: بأن نسخ حكم الأصل يوجب رفع حكم الفرع؛ لاستحالة بقاء الفرع دون أصله، وإن لم يسم ذلك نسخاً لما سبق، وأن رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الأصل؛ إذ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع.

وإن كان الثاني؛ فلا يخفى أن دلالة اللفظ على تحريم التأفيف بجهة صريح اللفظ، وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى، وهما دلالتان مختلفتان، غير أن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق، وعند ذلك أمكن أن يقال: بأن رفع حكم إحدى الدلالتين لا يلزم منه رفع حكم الدلالة الأخرى»(٣).

وعليه فلكون المختار أن مفهوم الموافقة مستفاد من مفهوم اللفظ، فالمختار في الحالة الثانية جواز نسخ المنطوق مع بقاء مفهوم الموافقة، وفي الحالة الثالثة:

---

(١) انظر: مختصر ابن الحاجب الأصلي وشرح العضد عليه ٢/ ٢٠٠، المنهاج للبيضاوي ٢/ ٥٩٦.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٧٧، مسلم الثبوت ٢/ ١٠٤.

(٣) الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٥ - ٢٠٦.

جواز نسخ مفهوم الموافقة مع بقاء المنطوق - والله أعلم -.

المطلب الثاني
النسخ بمفهوم الموافقة

نسخ مفهوم الموافقة لغيره هو الذي عليه جمهور الأصوليين، كأبي الحسين البصري، وأبي يعلى، وأبي الخطاب، والرازي، وابن قدامة، والآمدي، والقرافي، ومحب الله بن عبد الشكور(١).

وحكى الرازي والآمدي الاتفاق على جواز النسخ بمفهوم الموافقة، فقال الرازي: «وأمّا كونه ناسخًا فمتفق عليه»(٢)، وقال الآمدي: «اتفق الكل على جواز النسخ بفحوى الخطاب»(٣).

والصحيح عدم الاتفاق فهذا أبو إسحاق الشيرازي يرى المنع فيقول: «وأما النسخ بفحوى الخطاب - وهو التنبيه - فلا يجوز؛ لأنه قياس»(٤)، ويؤيد الزركشي عدم الاتفاق فيقول: «ونقل الآمدي والإمام فخر الدين الاتفاق على أنه ينسخ به ما ينسخ بمنطوقه، وهو عجيب؛ فإن في المسألة وجهين لأصحابنا وغيرهم...؛ لأنه قياس عند الشافعي، فلا يقع النسخ به»(٥).

واستدل القائلون بجواز النسخ بمفهوم الموافقة بأدلة، منها:

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ١/ ٤٣٦، العدة ٣/ ٨٢٧ - ٨٢٨، التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٣٩٢، المحصول للرازي ٣/ ٣٦٠، روضة الناظر ١/ ١٩٢، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٥، شرح تنقيح الفصول ص ٢٤٧، مسلم الثبوت ٢/ ١٠٤.

(٢) المحصول للرازي ٣/ ٣٦١.

(٣) الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٥.

(٤) اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي ص ١٣٠.

(٥) البحر المحيط ٤/ ١٤٠.

الدليل الأول: إن مفهوم الموافقة مستفاد من اللفظ فيكون حكمه حكم النص من جواز النسخ به[١].

الدليل الثاني: إن مفهوم الموافقة إن كان مستفاداً من اللفظ فلا كلام في جواز النسخ به، وإن كان مستفادًا من القياس فهو يقيني - إذا كان أولويـًا - فيقتضي النسخ لا محالة[٢].

الدليل الثالث: «إنه حكم مناقض لحكم متقدم، فصح النسخ كسائر ما يجوز به النسخ»[٣].

وعليه فالصحيح جواز النسخ بمفهوم الموافقة بشرط أن يكون أعلى سنداً مما يراد نسخه أو مثله، لا دونه في رتبة السند[٤].

المبحث الحادي عشر

الترجيح[٥] بين مفهوم الموافقة وغيره من دلالات اللفظ

---

(١) انظر: المعتمد ١/ ٤٣٦، روضة الناظر ١/ ١٩٢، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٧٦، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٦.

(٢) انظر: المحصول للرازي ٣/ ٣٦١.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٢٤٧.

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٢٤٧، البحر المحيط ٤/ ١٤٠.

(٥) عُرِّف الترجيح بتعريفات منها:

أولاً أنه: اقتران أحد الصالحَيْن للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر. وهو تعريف الآمدي في الإحكام ٤/ ٢٣٩.

ثانيـًا أنه: تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها. وهو تعريف البيضاوي في المنهاج ٤/ ٤٤٤، وبنحوه عرَّف الزركشي في البحر المحيط ٦/ ١٣٠، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٦.

ثالثـًا: إنه: إظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حُجَّة معارضة. وهو =

والمقصود هو تعارض دلالة دليل مع دلالة دليل آخر، وهو على أنواع:

النوع الأول: تعارض المنطوق مع مفهوم الموافقة، فيقدم المنطوق؛ لأن المنطوق أقوى دلالة على الحكم من المفهوم(١).

النوع الثاني: تعارض دلالة الاقتضاء مع مفهوم الموافقة، فتقدم دلالة الاقتضاء عند الجمهور؛ لأن ما يعترض دلالة الاقتضاء من المبطلات أقل مما يعترض مفهوم الموافقة(٢).

أما الحنفية فيقدمون مفهوم الموافقة، لأن مفهوم الموافقة أوجبه النص لغة، والمقتضى ليس من موجباته لغة، وإنما ثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم به(٣).

النوع الثالث: تعارض دلالة التنبيه والإيماء مع مفهوم الموافقة، فتقدم دلالة التنبيه والإيماء؛ لأن ما يعترض دلالة التنبيه والإيماء من المبطلات أقل مما يعترض مفهوم الموافقة(٤).

النوع الرابع: تعارض دلالة الإشارة مع مفهوم الموافقة، فتقدم دلالة الإشارة؛

=

تعريف البخاري في كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤/ ١١٢.

والتعريف الذي أختاره هو أن الترجيح: «تقديم المجتهدِ أحدَ المتعارضات لظهور قوته».

واخترت:

«تقديم»: لأنه مقصود الترجيح، و«المجتهد»: ليخرج تقديم - ترجيح - غير المجتهد، و«أحد المتعارضات»: لبيان محل الترجيح وموجبه، و«لظهور قوته «: لبيان سبب ترجيح أحد المتعارضات.

(١) انظر: المحصول للرازي ٥/ ٤٣٣، فواتح الرحموت ١/ ٤٤٩.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٣١١، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٧٢ - ٦٧٣، إرشاد الفحول ص١١٣٦.

(٣) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٤٨.

(٤) انظر: نفس المصادر.

لأن ما يعترضها من المبطلات أقل مما يعترض مفهوم الموافقة[١].

النوع الرابع: تعارض مفهوم الموافقة مع مفهوم المخالفة، فيقدم مفهوم الموافقة؛ لأنه متفق عليه بخلاف مفهوم المخالفة فإنه مختلف فيه.

وقيل: يقدم مفهوم المخالفة لأنه يفيد تأسيساً، بخلاف مفهوم الموافقة فإنه يفيد تأكيداً، والتأسيس أولى[٢]، أقول: ومفهوم الموافقة ليس لتأكيد المنطوق بل لتأسيس حكم للمسكوت - والله أعلم -.

وأما الحنفية فلا يرون معارضة مفهوم المخالفة لمفهوم الموافقة لعدم قولهم بمفهوم المخالفة.

المبحث الثاني عشر
التطبيقات على مفهوم الموافقة

ذكر الأصوليون عدداً من التطبيقات على مفهوم الموافقة، أذكر جملة منها منوعة بما يوضح مباحث البحث، وهي:

التطبيق الأول:

النص: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[٣].

المنطوق: تحريم التأفيف.

المفهوم الموافق: تحريم ضرب الوالدين وشتمهما وحبسهما لأنها أشد من التأفيف في الإيذاء.

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ١/ ٤٤٩.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٣١٠، البحر المحيط ٦/ ١٦٩، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٧١-٦٧٢.

(٣) سورة الإسراء: من الآية (٢٣).

نوع مفهوم الموافقة: أولوي – تنبيه بالأدنى على الأعلى –، قطعي[١].

وقد جُعل هذا المفهوم مخصِّصاً ومخصَّصاً.

أما كونه مخصِّصاً، فقد قال ابن النجار: «قوله ﷺ: «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته»...، خُصَّ منه الوالدان بمفهوم قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[٢] فمفهومه: أنه لا يؤذيهما بحبس ولا غيره، فلذلك لا يحبس الوالد بدين ولده، بل ولا له مطالبته»[٣].

وأمّا كونه مخصَّصاً فقد قال الإسنوي: «مفهوم الموافقة يجوز تخصيصه بما عدا الملفوظ كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[٤] فإنه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف وبالمفهوم على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى، وخُصَّ منه الحبس في حق دين الولد فإنه جائز»[٥].

ويلاحظ التعارض بين ما قاله ابن النجار والإسنوي، فابن النجار جعل حبس المماطل مخصَّص بمفهوم الموافقة لآية تحريم التأفيف فمنع حبس الوالد لحق الولد، والإسنوي جعل آية تحريم التأفيف مُخصَّصة بحبس المماطل فأجاز حبس

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد ٣/ ٢٥١، تقويم الأدلة ص ١٣٢، العدة ١/ ١٥٣، البرهان ١/ ٤٥١، أصول البزدوي ١/ ١١٥ – ١١٦، أصول السرخسي ١/ ٢٤١ – ٢٤٢، المستصفى ٢/ ١٩٥، التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٢٢٥، التبصرة ص ٢٢٧، روضة الناظر ٢/ ١٧٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٨٤، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٩، المنهاج ٢/ ١٩٦، المغني للخبازي ص١٥٤، تقريب الوصول ص ٨٧، جمع الجوامع ١/ ٢٤١، مفتاح الوصول ص ٥٥٣، البحر المحيط ٤/ ٨، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٢.

(٢) سورة الإسراء: من الآية (٢٣).

(٣) شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٦٧.

(٤) سورة الإسراء: من الآية (٢٣).

(٥) نهاية السول ٢/ ٣٨١.

الوالد لحق الولد، مع أنهما يريان جواز كون مفهوم الموافقة مخصِّصاً ومخصَّصاً.

التطبيق الثاني:

النص: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾[1].

المنطوق: أداء الأمانة حال الاستئمان بقنطار.

المفهوم الموافق: أداء الأمانة حال الاستئمان بأقل من القنطار كالدرهم.

نوع مفهوم الموافقة: أولوي - تنبيه بالأعلى على الأدنى -، قطعي[2].

التطبيق الثالث:

النص: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[3].

المنطوق: تحريم أكل مال اليتيم ظلماً.

المفهوم الموافق: تحريم إحراق مال اليتيم وإهلاكه ظلماً؛ لأنه مساوٍ للأكل في الإتلاف.

نوع المفهوم الموافق: مساوٍ، قطعي[4].

التطبيق الرابع:

النص: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى

---

(١) سورة آل عمران: من الآية (٧٥).

(٢) انظر: العدة ٢/ ٤٨٠، التمهيد لأبي الخطاب ١/ ٢١، الإحكام للآمدي ٣/ ٨٥، مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٩، تقريب الوصول ص ٨٨، مفتاح الوصول ص٥٥٣، البحر المحيط ٤/ ٩.

(٣) سورة النساء: الآية (١٠).

(٤) انظر: المستصفى ٢/ ١٩٥، الإحكام للآمدي ٣/ ٨٥، جمع الجوامع ١/ ٢٤١، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٢.

ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1].

المنطوق: ثبوت حد قطع الطريق على المحارب الذي يعرض للناس بالسلاح.

المفهوم: ثبوت حد قطع الطريق على معاون المحارب، وفي هذا يقول السرخسي: «فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص؛ لأن عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه»[2].

نوعه: مساوٍ، ظني، ووجه الظنية، هو عدم القطع بكون التخويف وحده هو المعنى المراعى لاحتمال زيادة المحارب بالمباشرة.

التطبيق الخامس:

النص: قوله ﷺ: «فإذا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ في طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إلى أَضْيَقِهِ»[3].

المنطوق: عدم التوسعة لأهل الكتاب وعدم تمكينهم من صدر الطريق.

المفهوم الموافق: عدم ثبوت الشفعة للذمي؛ لأن فيه توسعة وزيادة.

نوعه: أولوي - تنبيه بالأدنى على الأعلى -، ظني[4]؛ لاحتمال أن المقصود في الحديث عدم إشعار أهل الكتاب بالعزة والكرامة ورفعة الشأن، وليس هذا موجوداً في الشفعة حتى تمنع.

---

(١) سورة المائدة: الآية (٣٣).

(٢) أصول السرخسي ١/ ٢٤٢، وانظر: المغني للخبازي ص ١٥٦.

(٣) صحيح مسلم، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم ح(٢١٦٧).

(٤) انظر: العدة ٢/ ٤٨٠، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٧.

التطبيق السادس:

النص: قوله ﷺ: «وذِمّةُ الْمُسْلِمِين واحِدةٌ يسْعى بها أدْناهُمْ»(١).

المنطوق: ثبوت الذمة لأدنى المسلمين.

المفهوم الموافق: ثبوت الذمة لأعلى المسلمين.

نوعه: أولوي، قطعي(٢).

التطبيق السابع:

النص: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾(٣).

المنطوق: إيجاب الكفارة في القتل الخطأ.

المفهوم الموافق: إيجاب الكفارة في القتل العمد؛ لوجود القتل وزيادة كونه عمداً.

نوعه: أولوي، ظني؛ لاحتمال أن يكون ذنب جناية العمد أعظم من أن يُكَفَّر(٤).

التطبيق الثامن:

النص: قوله ﷺ: «من قتل عبْدهُ قتلْناهُ»(٥).

---

(١) صحيح البخاري، أبواب الجزية والموادعة، باب إثم من عاهد ثم غدر، ح (٣٠٠٨)؛ كتاب الفرائض، باب إثم من تبرأ من مواليه، ح (٦٣٧٤)؛ كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من التعمق والتنازع في العلم والغلو في الدين والبدع، ح (٦٨٧٠)؛ صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي ﷺ فيها بالبركة وبيان تحريمها وتحريم صيدها وشجرها وبيان حدود حرمها، ح (١٣٧٠، ١٣٧١).

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ٩.

(٣) سورة النساء: من الآية (٩٢).

(٤) انظر: البرهان ١/ ٤٥٢، مفتاح الوصول ص ٥٥٤، البحر المحيط ٤/ ٩.

(٥) سنن أبي داود، كتاب الديات، باب من قتل عبده أو مثل به أيقاد منه، ح (٤٥١٥)؛ سنن الترمذي، كتاب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتل عبده، ح (١٤١٤)، وقال الترمذي: (هذا =

المنطوق: القصاص من السيد إذا قتل عبده.

المفهوم الموافق: القصاص من الحر إذا قتل عبد غيره؛ لأنه إذا قُصَّ بعبد يملكه فلأن يُقصَّ بعبد لا يملكه أولى.

نوعه: أولوي، قطعي.

وذكر الزركشي أن نسخ المنطوق هنا لا يقتضي نسخ مفهومه(١).

التطبيق التاسع:

النص: قول ﷺ: «من أسْلف في شيْءٍ ففِي كيْلٍ معْلُومٍ ووزْنٍ معْلُومٍ إلى أجلٍ معْلُومٍ»(٢).

=

حديث حسن غريب)، وقال في موضع آخر [سنن الترمذي ١/ ٣٤٢]: (قال محمد - يقصد البخاري - قال علي - يقصد المديني - وسماع الحسن من سمرة - يقصد ابن جندب رضي لله عنه - صحيح)؛ سنن النسائي، كتاب القسامة، القود من السيد للمولى، ح (٦٩٣٨، ٦٩٣٩، ٦٩٤٠)؛ القصاص في السن، ح (٦٩٥٥)؛ سنن ابن ماجه، كتاب الديات، باب هل يقتل الحر بالعبد، ح (٢٦٦٣)؛ مسند أحمد بن حنبل، حديث سمرة بن جندب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ح (٢٠١١٦، ٢٠١٣٤، ٢٠١٣٧، ٢٠١٤٤، ٢٠١٤٩، ٢٠٢١٠، ٢٠٢٢٧)؛ المستدرك على الصحيحين، كتاب الحدود، ح (٨٠٩٨)، وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه)، وقال في موضع آخر[المستدرك على الصحيحين ٢/ ٤١]: (وقد احتج البخاري بالحسن عن سمرة)، وقال في موضع آخر[المستدرك على الصحيحين ١/ ٣٣٥]: (لا يتوهم متوهم أن الحسن لم يسمع من سمرة فإنه قد سمع منه)؛ وقال ابن الجوزي [في التحقيق في أحاديث الخلاف ٢/ ٣١٠] أن الحديث مرسل لأن الحسن لم يسمع من سمرة بن جندب رضي لله عنه، وقال ابن عبدالهادي [في المحرر في الحديث ص٦٠٠ - ٦٠١]: (وإسناده صحيح إلى الحسن وقد اختلفوا في سماعه من سمرة).

(١) انظر: البحر المحيط ٤/ ١٤٢.

(٢) صحيح البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، ح (٢١٢٥)؛ ونحوه في صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب السلم، ح (١٦٠٤).

المنطوق: جواز السَّلَم في المؤجل.

المفهوم الموافق: جواز السَّلَم في الحال، لكونه أبعد من الغرر.

نوعه: أولوي، عند مَن قال به، وهو غير صحيح؛ قال ابن قدامة: «فإنه لابد من اشتراكهما - أي: المنطوق والمفهوم - في المقتضي، وليس المقتضي لصحة السلم المؤجل بعده من الغرر ليلحق به الحال، بل الغرر مانع احتمل في المؤجل، والحكم لا يصح لعدم مانعه، بل لوجود مقتضيه، ولو كان بُعده من الغرر علة الصحة فما وُجِدت في الأصل فكيف يصح الإلحاق؟»(١).

التطبيق العاشر:

النص: قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾(٢).

المنطوق: جواز المباشرة والجماع إلى أذان الفجر.

المفهوم الموافق: جواز أن يصبح الرجل والمرأة جُنبين، قال الزركشي: «وتارة يكون مساويـًا، كدلالة جواز المباشرة... على جواز أن يصبح الرجل صائمـًا جنبـًا؛ لأنه لو لم يجز ذلك، لم يجز للصائم مده المباشرة إلى الطلوع؛ بل وجب قطعها مقدار ما يسع فيه الغسل قبل طلوع الفجر»(٣).

نوعه: مساوٍ عند من قال به، ولا يصح كونه من باب مفهوم الموافقة، بل هو من باب دلالة الإشارة بدليل كلام الزركشي نفسه: «لأنه لو لم يجز ذلك، لم يجز للصائم مدّه المباشرة إلى الطلوع...»(٤).

---

(١) روضة الناظر ٢/ ١٧٥، وانظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٨.

(٢) سورة البقرة: من الآية (١٨٧).

(٣) البحر المحيط ٤/ ٩.

(٤) انظر في كون هذا المثال من باب دلالة الإشارة: مختصر ابن الحاجب الأصلي ٢/ ١٧٢، شرح =

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، فبعد هذه الرحلة في موضوع مفهوم الموافقة، وبيان أقوال الأصوليين فيه، والترجيح لما أراه الصحيح - بحسب اجتهادي-، أختم ببيان أبرز نتائج هذا البحث، وهي كما يأتي:

أولاً: انقسام الأصوليين في كيفية دلالة اللفظ على الحكم على منهجين منهج الجمهور ومنهج الحنفية، مع اتفاقهم في أكثر المسائل المتعلقة بمفهوم الموافقة.

ثانيًا: الأَولى في تقسيم دلالة اللفظ على الحكم، هو التقسيم باعتبار المدلول؛ فإن صُرِّح بذكره فهو منطوق، وإن لم يُصَرَّح بذكره فهو مفهوم.

ثالثًا: أن التعريف الصحيح لمفهوم الموافقة، هو: (ما يستفاد من اللفظ وهو غير مُصَرَّح بذكره موافق في مدلوله لِما صُرِّح به).

رابعًا: تنوع تسمية مفهوم الموافقة؛ حيث سُمِّي بـ: فحوى الخطاب أو فحوى اللفظ، أو لحن الخطاب أو لحن القول، ومفهوم الخطاب، والتنبيه أو تنبيه الخطاب.

خامسًا: شرط مفهوم الموافقة هو معرفة معنى الحكم في المنطوق، ومعرفة عدم نقصان منابته في المسكوت عن المنطوق.

سادسًا: أن مفهوم الموافقة مستفاد من مفهوم اللفظ لا منطوقه، وليس بقياس.

سابعًا: ينقسم مفهوم الموافقة إلى مساوٍ وأولوي، وإلى قطعي وظني.

ثامنًا: جواز التخصيص بمفهوم الموافقة، وأنه عام يقبل التخصيص.

تاسعًا: جواز النسخ بمفهوم الموافقة، وجواز نسخه دون المنطوق، وجواز

=

الكوكب المنير ٣/ ٤٧٦ - ٤٧٧.

نسخ المنطوق دون مفهوم الموافقة، وجواز نسخهما معـًا.

عاشراً: ليس كل أولوي قطعيًّا.

حادي عشر: يُرجَّح المنطوق ودلالة الإشارة ودلالة التنبيه والإيماء على مفهوم الموافقة باتفاق، ويُرجِّح الجمهور دون الحنفية دلالة الاقتضاء على مفهوم الموافقة وأمّا الحنفية فبالعكس، ويُرجح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة باتفاق عند من يقول بمفهوم المخالفة.

ثاني عشر: خطأ بعض الأصوليين بإدخال تطبيقات من دلالة الإشارة في مفهوم الموافقة.

ثالث عشر: من أسباب الخطأ في دلالة مفهوم الموافقة عدمُ الوقوف على المعنى المناسب للحكم في المنطوق بشكل صحيح.

وأوصي الباحثين في الختام أن يولوا جانب دلالات الألفاظ مزيد عناية لما لها من أثر بالغ في استنباط الأحكام الشرعية.

هذا والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

ثبت المصادر والمراجع

- أبجد العلوم، صديق حسن خان القنّوجي، تصحيح: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م.
- الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن أحمد بن حزم الأندلسي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي، تعليق عبدالرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي محمد الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.
- أصول البزدوي، لعلي بن محمد بن حسين البزدوي، مطبوع مع شرحه كشف الأسرار، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق أبوالوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت.
- الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩ م.
- اكتفاء القنوع، إدورد فنديك، ١٣١٣ هـ، دار صادر، بيروت، ١٨٩٦م.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لإسماعيل باشا بن محمد أمين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحرير الدكتور عبدالستار أبو غدّة، وعبد القادر عبد الله العاني، والدكتور عمر بن سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

- البدر الطالع، لمحمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.
- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.
- تاج التراجم في طبقات الحنفية، لزين الدين قاسم بن قلطوبغا، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٢م.
- تاج العروس، لمحمد بن مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الهداية.
- التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- تحرير القواعد المنطقية، لمحمود بن محمد الرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م.
- التحقيق في أحاديث الخلاف، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- تسهيل السابلة لمريد معرفة الحنابلة، لصالح بن عبدالعزيزآل عثيمين، تحقيق بكر بن عبدالله أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.
- تقريب الوصول إلى علم الأصول، لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي، الجزائر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- التقريب والإرشاد (الصغير)، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

- التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- تقريرات الشربيني على جمع الجوامع، لعبد الرحمن بن محمد الشربيني، مطبوع مع جمع الجوامع وشرح المحلي عليه، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، تحقيق خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- التمهيد في أصول الفقه، لمحفوظ بن أحمد الكلوذاني، دراسة وتحقيق الدكتور مفيد محمد أبو عمشة، والدكتور محمد علي إبراهيم، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- التنقيح، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود، مطبوع مع شرحه التوضيح وحاشية التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
- جمع الجوامع، لعبد الوهاب بن علي السبكي، مطبوع مع شرح المحلي عليه، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن أبي الوفاء محمد القرشي، نشر: مير محمد كتب خانة، كراتشي.
- حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع، لعبد الرحمن بن جاد الله البناني، مطبوع مع شرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

• حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مطبوع مع شرح عضد الدين الإيجي، المطبعة الأميرية الكبري، بولاق، مصر، ١٣١٦هـ.

• الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لشهاب الدين أبي الفضل أحمد ابن علي العسقلاني، مراقبة محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

• الذيل على طبقات الحنابلة، لعبد الرحمن بن رجب، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.

• الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م.

• رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م.

• روضة الناظر وجنة المناظر، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، مطبوع مع شرحه نزهة الخاطر العاطر لعبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي، دار ابن حزم، بيروت، مكتبة الهدى، رأس الخيمة، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

• السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، لمحمد بن عبد الله بن حميد، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين وبكر بن عبد الله أبوزيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث، بيروت.
- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، دار الفكر.
- سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق علي بن حسن الحلبي الأثري، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- سنن النسائي الكبرى، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق الدكتور عبد الغفار البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ.
- شذرات الذهب، لابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- شرح تنقيح الفصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، اعتناء مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- شرح الشمسية، لمسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق جادالله بسام صالح، دار النور المبين للدراسات والنشر، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١م.
- شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن النجار الفتوحي، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه الحماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- شرح المحلي على جمع الجوامع، لجلال الدين محمد المحلي، دار

الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

- شرح مختصر ابن الحاجب، لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المطبعة الأميرية الكبري، بولاق، مصر، ١٣١٦ هـ.
- صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، بيروت ودمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.
- طبقات الحنابلة، للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق الدكتور الحافظ عبدالعليم خان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق الدكتور محمود محمد الطناحي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
- طبقات الشافعية، لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، تحقيق عبد الله الجبوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- طبقات الشافعية لأبي بكر بن هداية الله الحسيني، تحقيق وتعليق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

- طبقات المفسرين، لأحمد بن محمد الأدنه وي، تحقيق سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- عجائب الآثار في التراجم والأخبار، لعبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تحقيق الأستاذ الدكتور عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٧ م.
- العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق وتعليق الدكتور أحمد بن علي المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، دار الهلال.
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين، لعبد الله مصطفى المراغي، طبع ونشر عبد الحميد أحمد حنفي، مصر.
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لمحمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة، بيروت.
- فواتح الرحموت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي، ضبطه وصححه عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعةالأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- القواعد، لأبي الحسن علي بن محمد البعلي المعروف بابن اللحام، دراسة وتحقيق عايض بن عبد الله الشهراني، وناصر بن عثمان الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت.

- كشف الظنون، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.
- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.
- لسان الميزان، لأحمد بن علي بن حجر، تحقيق دائرة المعارف النظامية في الهند، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق محيي الدين ديب مستو، ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
- المحرر في الحديث، لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عبدالهادي، تحقيق الدكتور يوسف المرعشي، ومحمد سمارة، وجمال الذهبي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- المحصول، لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.
- مختصر التحرير، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن النجار الفتوحي، مطبوع مع شرح الكوكب المنير، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه الحماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- مختصر منتهى السول والأمل، المعروف بمختصر ابن الحاجب الأصلي، لعثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب، مطبوع مع شرحه لعضد الدين الإيجي، المطبعة الأميرية الكبري، بولاق، مصر، ١٣١٦هـ.
- المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم

النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

- المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق وتعليق الدكتور محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- مسلم الثبوت، لمحب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي، مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت، ضبطه وصححه عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعةالأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- مسند أحمد، لأبي عبدالله أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، مصر.
- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي البصري، تهذيب وتحقيق محمد حميد الله، وتعاون أحمد بكير وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣ م.
- المغني في أصول الفقه، لأبي محمد عمر بن محمد الخبازي، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للشريف محمد بن أحمد التلمساني، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مكة المكرمة، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- منهاج الوصول إلى علم الأصول، لعبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، مطبوع مع شرحه نهاية السول في شرح منهاج الوصول، لجمال الدين عبد الرحيم بن

الحسن الإسنوي، ومعه حواشي سلم الوصول لشرح نهاية السول، لمحمد بخيت المطيعي، عالم الكتب، مصر.

- المنهج الأحمد، لمجير الدين عبد الرحمن بن محمد العليمي، تحقيق محمود الأرناؤوط وآخرين، وخرّج أحاديثه عبدالقادر الأرناؤوط، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- نهاية السول في شرح منهاج الوصول، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، ومعه حواشي سلم الوصول لشرح نهاية السول، لمحمد بخيت المطيعي، عالم الكتب، مصر.
- نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفي الدين محمد بن عبدالرحيم الأرموي الهندي، تحقيق الدكتور صالح بن سليمان اليوسف، والدكتور سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل بن باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن آيبك الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لشمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار المعرفة، بيروت.

The concept of agreement "fundamentalist position" Compared fundamentalist study

Dr. Abdulwahab Abdullah Alrsyni

Associate Professor of Shari"a. College of Shari'a 'Islamic Law' and Islamic Studies. Umm Al-Qura University

Abstract

Praise be to Allah, and peace and blessings on the seal of the prophets and messengers, and his family and companions, and after.

This research paper entitled: “The concept of consent and the position of the fundamentalists it -fundamentalism comparative study-” the researcher: Dr./AbdulWahab Abdullah Alrsyni؛ researcher adopted the approach of inductive analytical, to the study of this subject on connotations sources of legislation, and free in the search concept approved indication Pronouncing site the rule in terms of being under the concept or a sign of commitment and that under the concept, and also between other Titles of the concept of consent and called out, and those names: the content of the speech or the content of the word, or tune the speech or melody line, and the concept of discourse, alarm or alert the speech, and then between Authentic concept approval and evidence considered and the post of denied؛ and that the concept of consent requirement is to know the meaning of rule in the operative, and know not to decrease Mnapth in silent about

the operative؛ and that the concept of consent is divided into equal and priorities, and to definitively and I think؛ and the passport customization concept of consent, and that in accept customization؛ and that copies may be the concept of consent, and may be copied without operative, and may be copied operative without the concept of consent, and may be copied together؛ and between the operative and the significance of the signal and the significance of the alert and Nodding outweigh the concept of consent agreement, the public is likely without tap indication appropriate to the concept of consent and The Tap contrary, it had the concept is likely to approve the concept of the violation of the agreement when he says the concept of the offense, and cited a number of applications of the concept of approval of some verses and hadiths, and the error which some fundamentalists enter applications indication of the signal in the concept of consent.

Key words:

Concept, Successful, Words, Violation, Significance

المواطنة من منظور الشريعة الإسلاميَّة
«المفهوم – الحقوق – الواجبات»

د. ماهر ذيب أبو شاويش
أستاذ الفقه المشارك
جامعة طيبة – كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بينبع
قسم الدراسات الإسلاميّة
mhr_deeb2@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ١٠/ ١٢/ ١٤٣٥ تاريخ الإجازة: ١٥/ ٢/ ١٤٣٦

المستخلص:

إنَّ موضوع المواطنة من أهم الموضوعات التي تطرح حاليًا على الساحة؛ إذ تتضمن بيان تحديداتٍ للعلاقة بين المواطن والدولة من خلال الحقوق والواجبات.

ويهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم المواطنة، والحقوق، والواجبات من وجهة نظر الشريعة الإسلاميّة، فالبحث يتناول مفهوم المواطنة، وإيراد أبرز الحقوق والواجبات المرتبطة به، وذلك من خلال دراسة دلالاته وتحليلها من منطلق النصوص الشرعيّة من الكتاب والسنة.

الكلمات المفتاحية:

المواطنة – حقوق المواطنة – واجبات المواطنة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان، على أفضل الخلق والرسل سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أَمَّا بعد:

فإن لموضوع المواطنة أهمية بالغة؛ إذ إنها تُعدُّ الصلة والرابطة التي تربط الدولة بمواطنيها، وهي ليست مجرد شعارات ترفع – كما يعتقد أو يمارس بعضهم – بل هي ممارسة سلوكيّة، تنعكس على المواطنين جميعـًا، وبموجبها تتحدد علاقة الفرد بوطنه، وما له من حقوق، وما عليه من واجبات.

وموضوع المواطنة يشكل حاليـًا موضوعـًا من موضوعات الساعة، التي تطرح ويَكثُر النقاش والبحث حوله، ويعتني به المفكرون على مختلف تصوراتهم واتجاهاتهم؛ لما يتضمن ذلك من تحديدٍ للعلاقة بين المواطن والدولة، من خلال تلك الواجبات والحقوق؛ إذ هي – أي الحقوق والواجبات – الأساس التي تنطلق منه مضامين المواطنة، ومستلزماتها.

ومع كون هذا الموضوع – كما أسلفتُ – من موضوعات الساعة، فقد يظن بعضهم بأن السَبْقَ في معرفته، وما ينطوي تحته من دلالاتٍ، ومعانٍ، كان السَبْقُ فيه للدول المعاصرة الحديثة، وما تضمنته دساتيرها من أنظمة تحدد ملامح المواطنة وأبعادها، وفقـًا لمنابع فكرٍ، أو اتجاهٍ معيَّن، وهذا ليس بصحيح؛ إذ إن الشريعة الإسلامية – كان لها السبْقُ في ذلك على جميع الأنظمة والقوانين المعاصرة – بنصوصها الغرَّاء تناولت هذا الموضوع، وأرست أصوله وقواعده، وحددت العلاقة التي تحكم المواطن ببقية المواطنين، وعلاقة المواطن بالحاكم، وبيّنت حقوق المواطنة وواجباتها.

وإن الناظر في هذا الموضوع يجد أنه متعدد المسائل، والمتعلقات، والأبعاد،

والجوانب، ولا يمكن الإحاطة بذلك كله ببحث أو بحثين، بل الأمر أجلُّ وأكبر من ذلك، ولذلك عُقدت عدة مؤتمرات علميّة، وندوات، ولقاءات، لبحث متعلقات هذا الموضوع وتفصيلاته.

وهذا البحث يتناول جانبًا واحداً من جوانب موضوع المواطنة، وهو: المفهوم، والحقوق، والواجبات، من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، فالبحث يتناول مفهوم المواطنة، وإيراد أبرز الحقوق والواجبات المرتبطة به، وذلك من خلال دراسة دلالاته وتحليلها من منطلق النصوص الشرعيّة من الكتاب والسنة.

وقد اقتضى البحث في هذا الجانب أن يكون في مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة، على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم المواطنة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المواطنة في اللغة.

المطلب الثاني: المواطنة في الاصطلاح.

المبحث الثاني: المواطنة في ضوء النصوص الشرعيّة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المواطنة في ضوء الكتاب.

المطلب الثاني: المواطنة في ضوء السنة.

المبحث الثالث: حقوق المواطنة وواجباتها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حقوق المواطنة.

المطلب الثاني: واجبات المواطنة.

المبحث الرابع: تصورات واعتقادات خاطئة في موضوع المواطنة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الغلو في الوطنية أو نفيها.

المطلب الثاني:جعل الوطنية أساسـًا للولاء والبراء.

المطلب الثالث: ابتداع الأعياد.

الخاتمة وفيها أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث.

والله من وراء القصد، وأسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، إنه سميع عليم.

المبحث الأول

مفهوم المواطنة

يتضمَّن هذا المبحث تعريفاً للمواطنة، وهذا يقتضي بيان حقيقتها في اللغة والاصطلاح، وبيان ذلك في مطلبين على النحو الآتي:

المطلب الأول: المواطنة في اللغة

المواطنة في اللغة على وزن مُفاعَلَة، وهي مأخوذة من مزيد وَطَنَ الثلاثيّ (وَاطَنَ)، والوطن والموطن بمعنى واحد، وهو المنزل الذي يقيم فيه الإنسان، والمَوطن جَمْعُهُ مَواطن، وهو مشهدٌ من مشاهد الحرب[١]، يُقال واطنت الأرض ووطنتها واستوطنتها: أي اتخذتها موطناً، وتوطين النفس على الشيء كالتمهيد[٢].

وعليه: فإن المواطنة نسبةً للوطن، وهي الانتساب إلى المكان الذي يستوطنه الإنسان، والمواطنة على وزن مفاعلة، وهي تقتضي المشاركة، والمشاركة هنا بين الوطن والمواطِن.

المطلب الثاني: المواطنة في الاصطلاح

مصطلح المواطنة من المصطلحات المعاصرة، التي اهتم بها الباحثون والكتّاب في بيان حقيقتها ومفهومها، وتختلف نظرة الباحثين إلى حقيقة هذا المصطلح، وما ينطوي عليه من دلالاتٍ، ومعانٍ، وقيود؛ تبعاً لاختلاف المدارس، والاتجاهات الفكريّة التي ينتمي إليها من يتعرّض لبيان حقيقة هذا المصطلح.

---

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ، ج١٣، ص٤٥١، مادة «وطن»، ابن فارس، أحمد بن زكريا، **مقاييس اللغة**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٩٩م، ج٨، ص٢٧٨.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٣، ص٤٥١، مادة «وطن».

فبعض هذه الاتجاهات عرَّفت هذا المصطلح مُغلِّبةً في ذلك النظرة السياسية، وحق المشاركة في هذا الجانب، فعرَّفها بقوله: «المواطنة هي صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق، ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماؤه السياسيّ إلى الوطن»(١).

وبعض الاتجاهات عرّفت هذا المصطلح باعتباره جزءاً من علم الاجتماع، ففي قاموس علم الاجتماع، المواطنة: «مكانة أو علاقة اجتماعية، تقوم بين فرد طبيعي ومجتمع سياسيّ (دولة) ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول (المواطن) الولاء، ويتولى الطرف الثاني الحماية، وتتحدد هذه العلاقة بين الفرد والدولة عن طريق أنظمة الحكم القائمة»(٢).

ونظرت بعض هذه الاتجاهات إلى هذا المصطلح مراعيةً الجانب النفسيّ والوجدانيّ فيه، وجعلت المواطنة علاقة مع الأرض والبلد، ولذلك عرفوا المواطنة بقولهم: «الشعور بالانتماء والولاء للوطن، وللقيادة السياسية، وحماية الذات من الأخطار المصيريّة»(٣).

وقد تعرّضت دائرة المعارف البريطانية لهذا المصطلح، فعرّفت المواطنة بأنها: «علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقات من واجبات وحقوق في تلك الدولة، والمواطنة تدل ضمناً على مرتبة من

---

(١) الوفا، محمد علي، **الانتماء للمواطنة**، الدار المصريّة للطباعة، القاهرة، ط. الأولى، ١٩٩٨م، ص١٨.

(٢) مداس، فاروق، **قاموس مصطلحات علم الاجتماع**، مكتبة المدينة، ط. الثانية، ٢٠٠٢م، ص ٢٠٢.

(٣) النعماني، محمد، **المواطنة السياسية في الجمهورية اليمنية: الأبعاد الدستورية والقانونية والعلمية**، صنعاء، ط. الأولى، ٢٠٠٨م، ص١٩٠.

الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات، وهي على وجه العموم تسبغ على المواطنة حقوقـًا سياسيّة مثل الانتخاب وتولي المناصب العامة»[١].

وهذا التعريف جعل مدلول المواطنة تفاعلاً بين المواطن ووطنه، وما يتولد من ذلك التفاعل من حقوق وواجبات متبادلة وموثقة بنظام وقانون.

وجميع التعريفات السابقة على اختلاف المعاني والأبعاد التي تتضمنها، كالبعد السياسيّ، أو الاجتماعيّ، أو النفسيّ أو غير ذلك، تتفق على مبدأ واحد للمواطنة هو: انتماء الإنسان إلى بقعة أرض، يتمتع مع بقية المواطنين فيها بمجموعة من الحقوق، ويلتزم بأداء مجموعة من الواجبات تجاه تلك الدولة.

ومن وجهة نظر الشريعة الإسلامية: لا يمكننا القول بأن ما ورد في التعريفات السابقة للمواطنة وما تحمله من معانٍ، ودلالاتٍ، مردودةٌ وباطلةٌ على الإطلاق، وكذلك لا يمكننا القول: بأنه مقبولٌ وصحيحٌ على الإطلاق؛ إذ إن هذه التعريفات لم تجعل الإسلام: شريعةً وعقيدةً معياراً لها ومقياسـًا لذلك، ونحن المسلمين لا بد أن يكون المبدأ أو المعيار الذي يحكمنا في جميع القضايا هو الانطلاق من مبادئ الإسلام شريعة وعقيدة؛ لأن الإسلام دينٌ متكامل وشامل لجميع نواحي الحياة.

وإذا أردنا أن نعرّف المواطنة تعريفـًا يتفق مع مبادئ الإسلام وتعاليمه وعقيدته، فإننا ننطلق من خلال عنصريّ المواطنة، وهما: الوطن والمواطن، فالمواطنة تعبيرعن الصلة التي تربط بين المسلم فردا وعناصر الأمة، وهي: الأفراد المسلمون والحاكم، والأرض التي يقيمون فيها من جهة أخرى؛ إذ إن الإسلام بيّن من خلال تعاليمه وأحكامه أحكام تلك الصلات، وما يتولد منها من حقوق وواجبات.

---

(١) فوزي، سامح، **المواطنة**، مركز القاهرة للدراسات وحقوق الإنسان، القاهرة، ط. الأولى، ٢٠٠٧م، ص٧.

ولذلك يمكننا تعريف المواطنة بأنها: «الانتماء للوطن، بقيام الفرد بالواجبات الشرعيّة تجاهه، وحصوله على حقوقه الشرعيّة».

فالمواطنة في الإسلام ليست مجرد شعارات تُرفع، ويُجعلُ الولاء والبراء عليها، وإنّما هي أداة بناء واستقرار، تتمثل بتوعية الفرد بحقوقه، وواجباته تجاه مجتمعه المحليّ والعالميّ، وتبصيره بحدود علاقته مع الآخرين وطبيعتها، القائمة على تلك الحقوق والواجبات النابعة من تعاليم الإسلام وأصوله، والتي تقتضي من الفرد المسلم العمل بصورة إيجابيّة معها؛ إذ هو المعبِّرُ عن مدى ذلك الانتماء، قال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾[1].

وعليه فإن المواطنة في الشريعة الإسلاميّة قيم وسلوك: أي تربية، وآداب وأخلاق، وتكوين ذوق حضاريّ، وتراث مرتبط بقيم وثوابت المجتمع، وفق أصول الشريعة الإسلامية، وتعليماتها، فهي تتضمن حب الوطن، كما تتضمن التزامات شرعيّة وأخلاقية تجاه المجتمع والأمة.

المبحث الثاني

المواطنة في ضوء النصوص الشرعيَّة

مصطلح المواطنة من المصطلحات المعاصرة – كما تقدم – فلم يرد هذا اللفظ في الكتاب ولا في السنة المشرَّفة، ولا في كلام السلف، إلا أنَّ كثيراً من نصوص الكتاب والسنة اشتملت على ما يحمله هذا اللفظ من معانٍ، ومدلولاتٍ شرعيّة، من الانتماء للوطن وحبِّه، الذي يتمثل بأداء الواجبات والحصول على الحقوق، وبيان ذلك في مطلبين على النحو الآتي:

---

(١) سورة التوبة، آية ١٠٥.

المطلب الأول: المواطنة في ضوء الكتاب

تتجلى معاني المواطنة في نصوص القرآن الكريم في عدة مواضع، يمكن بيانها من خلال عدة نقاط، من أبرزها:

أولاً: إن حب الوطن، والانتماء إليه، والسعي لمصلحته، والبعد عما يضر به، مطلب شرعيّ جاء الإسلام به، ومما يدلُّ على ذلك أمور منها:

أ- أن القرآن الكريم جعل الدفاع عن الوطن جهاداً في سبيل الله، قال تعالى: ﴿ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُواْۚ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ قَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُواْۖ قَالُواْ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَٰكُمْۗ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَٰنِۚ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْۗ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴾[1].

ومعنى قوله تعالى: ﴿أَوِ ٱدْفَعُواْ ﴾ : أي عن محارمكم وبلدكم[2].

ب- إن القرآن الكريم أقرّ حبَّ الإنسان لوطنه والشعور بالانتماء إليه، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾[3].

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٦٧.

(٢) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، **تيسير الكريم الرحمن**، دار ابن حزم، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ، ص١٦٧

تنبيه: يُعَدُّ الدفاع عن الوطن من الجهاد في سبيل الله لمن صلحت نيته؛ بأن يكون قاصداً الاستجابة لأمر الله سبحانه وتعالى، وإعلاءً لكلمته، والذبَّ عن المسلمين، وحمايتهم من الأعداء، فليس من الجهاد من دافع عن الوطنِ عصبيّة، أو قبليّة، أو وطنيّة، أو قوميَّة، إنَّما الأساس هو الدين، وإعلاء كلمة الله، والاستجابة لأمره سبحانه وتعالى.

(٣) سورة التوبة، آية ٢٤

فنهى الله -سبحانه وتعالى- عن تقديم محبة هذه الأمور على محبة الله ورسوله؛ وهذا يعني أن محبتها من حيث الأصل موجودة، ولكنَّ الممنوع تقديم محبتها على محبة الله ورسوله.

وما ذُكرَ في الآية الكريمة – أي من أمور – خصَّها الله بذكر المحبة دون غيرها؛ لأنها أرغب عند الإنسان(١)، وأقرب إليه من غيره، وصاحبها أشدُّ حرصاً عليها من غيرها.

ج- حكى الله عن خليله إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ الدعاء للبلد الحرام بالأمن، والسلام، ورغد العيش، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾(٢). وهذا يدلُّ على ما كان يفيض في قلب سيدنا إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ من حب لموطنه، ومستقر أهله، حتى إنه لم ينسه من ذلك الدعاء، بل وخصّه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بأهم الأمور التي تعد من العناصر الأساسيّة للاستقرار في الوطن، والعيش فيه، وهي: الأمان والرزق.

ثانيًا: أن القرآن الكريم جعل الإخراج من الوطن وسيلة عقاب، وزجرٍ للمفسدين فيه، قال تعالى:

﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾(٣).

وهذا يدلُّ على موقع الوطن وأهميته بالنسبة للإنسان، وأن الإخراج منه أمرٌ

---

(١) السعدي، **تيسير الكريم الرحمن**، ص٣٠٩

(٢) سورة البقرة، آية ١٢٦.

(٣) سورة المائدة، آية ٣٣.

ليس بالسهل عليه، حتى إنه جعل الإخراج منه عقوبةً[١]، مما يدلُّ على أن الأصل هو حب الوطن والانتماء إليه، بل إن الإنسان مفطور مجبول على ذلك.

ثالثًا: جعل القرآن الكريم إخراج الإنسان من وطنه معادلاً للقتل؛ إذ إن التمسك بالوطن والانتماء إليه غريزة وجبلة في الإنسان، بل جعل – أي القرآن الكريم – الإخراج من الأوطان من الابتلاء، ومن الأمور الشاقة، التي ينبغي لمن عوفي منها أن يشكرَ ربه ويحمده، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾[٢]، فامتحنهم الله بأعظم تضحيتين: قتل النفس، والإخراج من الديار ابتغاء مرضاة الله.

يقول الشيخ السعدي[٣]: «يخبر تعالى أنه لو كتب على عباده الأوامر الشاقة

---

(١) وكذلك جعلت السنة النبوية عقوبة الزاني غير المحصن: التغريب والنفيّ عن وطنه عاماً كاملاً، فعن عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال: «البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم». أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب حد الزنى، ج٣، ص١٣١٦، برقم ١٦٩٠، وأبو داود، كتاب الحدود، باب في الرجم، ج٤، ص١٤٤، برقم ٤٤١٥، والترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجم على الثيب، ج٤، ص٤١، برقم ١٤٣٤، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، من حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) سورة النساء، آية ٦٦.

(٣) هو الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي التميمي الحنبلي النجدي، ولد عام (١٣٠٧ هـ)، كان عالمـاً نحريراً في علوم شتى: العقيدة والتفسير والفقه، توفي عام (١٣٦٧ هـ)، من مؤلفاته: شرح العقيدة الواسطية، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، من أبرز تلاميذه المعاصرين: الشيخ محمد الصالح العثيمين، الشيخ عبد الله البسام، ينظر: كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، ج١٣، ص٣٩٦

على النفوس، من قتل النفوس، والخروج من الديار، لم يفعله إلا القليل منهم والنادر، فليحمدوا ربهم، وليشكروه على تيسير ما أمرهم به من الأوامر التي تسهل على كل أحد، ولا يشق فعلها، وفي هذا إشارة إلى أنه ينبغي أن يلحظ العبد ضد ما هو فيه من المكروهات؛ لتخف عليه العبادات، ويزداد حمداً وشكراً لربه»(١).

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾(٢)، فجعل قتل النفس بغير حق قسيماً للإخراج من الديار.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾(٣)، فجعل مكرهم متمثلاً في السجن، أو القتل، أو الإخراج من الديار، فكأن نفي الإنسان من وطنه معادل لإزهاق روحه!!.

ومن هنا نجد أن الكفَّار من قوم شعيب عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أقسموا على أحد أمرين: إما إخراج شعيب وأتباعه من وطنهم، وإما عودتهم عن دينهم، قال تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾(٤).

فهم سووا بين نفيه، ونفي أتباعه، والعودة إلى الملة (الكفر)، وهذا يدلُّ على صعوبة مفارقة الوطن ومشقته.

رابعًا: امتدح الله سبحانه وتعالى المهاجرين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وفضلَّهم على غيرهم، ومن أسباب ذلك: أنهم تركوا أوطانهم لله سبحانه، وهذا يعني أن ترك الأوطان أمر

---

(١) السعدي، **تيسير الكريم الرحمن**، ص١٦٦

(٢) سورة البقرة، آية ٨٤

(٣) سورة الأنفال، آية ٣٠

(٤) سورة الأعراف، آية ٨٨

ليس بالسهل؛ إذ جبلت النفوس على حب الوطن؛ طبعـًا وغريزةً، قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ﴾[١].

قال قتادة[٢]: «هؤلاء المهاجرون الذين تركوا الديار، والأموال، والأهلين، والأوطان، حبـًا لله ولرسوله»[٣].

يقول الشيخ السعدي: «والسبب الموجب لجعله – تعالى – الأموال أموال الفيء لمن قدرها له، وأنهم حقيقون بالإعانة، مستحقون لأن تجعل لهم، وأنهم ما بين مهاجرين قد هجروا المحبوبات والمألوفات من الديار، والأوطان، والأحباب، والخلان، والأموال، رغبة في الله، ونصرة لدين الله، ومحبة لرسول الله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ[٤].

ولشدة مفارقة الأوطان على النفوس وعد الله المهاجرين في سبيله بالأجر العظيم، وحسن العاقبة في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَـٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَوا۟ وَّنَصَرُوٓا۟ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ

---

(١) سورة الحشر، آية ٨

(٢) هو قتادة بن دعامة بن عزيز السدوسيّ البصريّ، الإمام، الحافظ، المحدّث، المفسِّر، القدوة، ولد عام ٦٠هـ، روى عن جمع من الصحابة منهم: أنس بن مالك، عبد الله بن سرجس، وأبو الطفيل، توفي عام ١١٧هـ. ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٣، ص٣٠١، ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج٢، ص٧

(٣) الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ، ج٢١، ص٤٦، والقرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، **الجامع لأحكام القرآن الكريم**، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ، ج١٤، ص٣٧

(٤) السعدي، **تيسير الكريم الرحمن**، ص٨١٤

كَرِيمٌ ﴾[١]، قال تعالى: ﴿ وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۚ وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[٢].

المطلب الثاني: المواطنة في ضوء السنة

تتجلى معاني المواطنة في السنة النبويّة في عدة مواضع، يمكن بيانها من خلال محورين:

المحور الأول: جاء في السنة النبويّة ما يدلُّ صراحة على حب النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لوطنه، بل والحنين إليه، ويظهر ذلك جليّاً من خلال الأحاديث الآتية:

أ- لما أمر الله نبيه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بالهجرة إلى المدينة المنورة، نظر عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ إلى مكة المكرمة – موطنه الأصليّ – وقال: «والله إنك لأحب البلاد إليّ، ولولا أن قومك أخرجوني منك ما خرجت»[٣]، فأنزل الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ۚ قُل رَّبِّيٓ أَعْلَمُ مَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[٤]. قال السهيلي[٥]: «وفي هذا الخبر ما جبلت عليه النفوس من حب الوطن

---

(١) سورة الأنفال، آية ٧٤

(٢) سورة النساء، آية ١٠٠

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب المناقب، باب فضل مكة، ج٥، ص٧٢٢، برقم ٣٩٢٥، وقال: «هذا حديث حسن صحيح غريب»، وابن ماجه، كتاب المناسك، باب فضل مكة، ج٢، ص٣٧، برقم ٣١٠٨، وأحمد في المسند، ج٣١، ص١٠، برقم ١٨٧١٥

(٤) سورة القصص، آية ٨٥

(٥) هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن الخطيب السهيليّ، الفقيه، المحدّث، المؤرِّخ، اللغويّ، ولد عام ٥٠٨هـ، مالكيّ المذهب، من شيوخه: ابن العربيّ، وسليمان بن يحيى، ومن =

والحنين إليه»[١].

وعندما هاجر عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ إلى المدينة المنورة واستوطنها، وألفها، ثم لما فتح مكة وخاف الأنصار أن يقيم فيها، قال لهم: «المحيا محياكم والممات مماتكم[٢]، وكان يدعو الله أن يرزقه حبها، فقال: «اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشد[٣]، قال السمهودي[٤]: «إن معنى كلمة أو أشد: أي بل أشد»[٥].

ب- عن أنس بن مالك[٦] رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: كان رسول الله ﷺ إذا قدم من سفر

=

تلاميذه: الإشبيلي، وابن الملجوم الفاسيّ، من مؤلفاته: كتاب الفرائض وشرح آيات الوصية، القصيدة العينية، نتائج الفكر في علل النحو، مسألة السر في عور الدجال، توفي في مراكش عام ٥٨١هـ. ينظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١١، ص٣٤٠، الذهبيّ، **تذكرة الحفاظ**، ج٤، ص١٣٤٨

(١) الزرقانيّ، محمد بن عبد الباقي، **شرح الزرقاني على الموطأ**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ج٤، ص٢٨٨

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب فتح مكة، ج٣، ص١٤٠٨، برقم ١٧٨٠

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب مقدم النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ وأصحابه المدينة، ج٥، ص٦٦، برقم ٣٩٢٦، ومسلم، كتاب الحج، باب الترغيب في سكن المدينة والصبر على لأوائها، ج٢، ص١٠٠٣، برقم ١٣٧٦

(٤) هو نور الدين أبو الحسن علي بن عبد الله بن أحمد السمهودي، ولد عام ٨٤٤هـ، وتوفي عام ٩١١هـ، من أشهر المؤلفين الذين كتبوا عن المدينة المنورة وتاريخها، من مؤلفاته: جواهر العقدين في فضل الشرفين، الإفصاح في مناسك الحج. ينظر: الأنصاري، **تحفة المحبين والأصحاب**، ص١٢٦

(٥) السمهودي، نور الدين علي بن أحمد، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، دار إحياء التراث العربي، ط. الرابعة، ١٤٠٤هـ، ج١، ص٥٢

(٦) هو الصحابيّ الجليل أنس بن مالك النجاريّ الخزرجيّ، ولد قبل الهجرة بعشر سنوات، خدم النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ عشر سنين، من الصحابة المكثرين في رواية الحديث، وهو آخر من

=

فأبصر درجات المدينة، أوضع ناقته – أي أسرع بها – وإذا كانت دابة حركها من حبها»[١].

قال ابن بطال[٢]: «وتعجيل سيره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إذا نظر إليها من أجل أن قرب الدار يجدد الشوق للأحبة والأهل، ويؤكد الحنين إلى الوطن، وفي رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الأسوة الحسنة»[٣]، وقال الحافظ ابن حجر[٤]: «فيه دلالة على فضل المدينة، وعلى مشروعية حب الوطن، والحنين إليه»[٥].

ومعنى الحديث: تعجيل سيره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إذا نظر إلى جدران المدينة المنورة، من أجل أن قرب الدار، يجدد الشوق للأحبة والأهل، ويؤكد الحنين إلى الوطن.

=

مات من الصحابة بالبصرة، توفي عام ٩٣هـ. ينظر: ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج١، ص٧٩، المزي، **تهذيب الكمال**، ج٣، ص٣٧١

(١) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب من أسرع ناقته إذا بلغ المدينة، ج٣، ص٧، برقم ١٨٠٢

(٢) هو علي بن خلف بن بطال البكري، المحدث، الفقيه، من كبار علماء المالكية، كان على نهج الأشاعرة في المعتقد، من مؤلفاته: شرح صحيح البخاري، والاعتصام في الحديث، توفي عام ٤٤٩هـ. ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٩، ص٢١٦

(٣) ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك، **شرح صحيح البخاري**، مكتبة الرشد، ط. الثانية، ١٤٢٣هـ، ج٣، ص٨٢

(٤) هو الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، ولد بمصر سنة ٧٧٣هـ، وكان إماماً في علوم كثيرة خاصة في علم الحديث والفقه والتاريخ، توفي سنة (٨٥٢) بمصر، من مؤلفاته: فتح الباري شرح صحيح البخاري، والإصابة في تمييز الصحابة، والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة. ينظر: ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج٥، ص٢٢٥.

(٥) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، المطبعة الخيرية بمصر ط. الأولى سنة ١٣١٩هـ، ج٤، ص١٢١.

ج- عن أنس بن مالك رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: «أن النبي عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ لما قدم من خيبر حتى إذا أشرفنا على المدينة نظر إلى أُحد فقال: هذا جبل يحبنا ونحبه»(١).

قال الحافظ ابن حجر: «قيل هو على الحقيقة، ولا مانع من وقوع مثل ذلك، بأن يخلق الله المحبة في بعض الجمادات، أي محبة النبي عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ»(٢).

المحور الثاني: أولت السنة النبوية بيان حقوق المواطنة، واحترامها، وبيان مكانتها من هذا الدين أيّما بيان، ويظهر ذلك جليـًا من خلال وثيقة المدينة، التي تعدُّ بمثابة الدستور للدولة الإسلامية آنذاك، وبيانـًا لنظامها الداخليّ والخارجيّ.

وقد حَوَتْ هذه الوثيقة العديد من القواعد، والمبادئ، والتعليمات، المتعددة في جوانب مختلفة، ومن أبرز المعاني المتعلقة بموضوع المواطنة ما يلي:

أ- نصّت الوثيقة على اعتبار الدين أساسـًا للمواطنة في الدولة الإسلامية، وأحلت الرابطة الدينيّة محل الرابطة القبليّة، فعبرت عن المسلمين بأنهم أمة واحدة: «هذا كتاب من محمد النبي عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس»(٣).

ب- أَرْسَتْ هذه الوثيقة مبدأ الاجتماع، ووحدة الكلمة، مع ضمان العدل والحماية لأفراد المجتمع، ونصّت على مبدأ إنكار الظلم بين المواطنين، ووجوب تحقيق العدالة بينهم، والتعاون على ردع الظالم، فجاء فيها: «وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة – عظيمة – ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب: أحد يحبنا ونحبه، ج٥، ص١٠٣، برقم ٤٠٨٣، ومسلم، كتاب الحج، باب أحد جبل يحبنا ونحبه، ج٢، ص١٠١١، برقم ١٣٩٢.

(٢) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج٥، ص١٥٦.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الديات، باب العاقلة، ج٨، ص١٨٤، برقم ١٦٣٦٩، وانظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، دار الفكر، بيروت، ط. الثالثة، ١٩٨٦م، ج١، ص٥٠١.

المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعا، ولو كان ولد أحدهم»[١].

ج- بيّنت هذه الوثيقة حقوق غير المسلمين وواجباتهم، الذين يعيشون في الدولة الإسلامية، كأهل الذمة من اليهود والنصارى، فجاء فيها: «وإن يهود بني عوف، أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، إنه لا يوتغ – يهلك – إلا نفسه، وأهل بيته، وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف»[٢].

وهذا يدلُّ على سمو الإسلام، وعدالته المطلقة؛ إذ كَفِلَ لأهل الذمة منذ بزوغ نوره حقوقهم في الدولة الإسلامية، وَرَفِقَ وتسامح معهم أَيُّما رفق وتسامح، بل وبصورةٍ، وتطبيقٍ عمليٍّ، يفوق جميع الأنظمة، والدساتير، والقوانين الدوليّة المعاصرة.

وهذا يدلُّ على أن السنة النبويّة - وإن لم تنص على المواطنة بهذا المصطلح المعاصر - حملت في طياتها، ودلالاتها، أسس هذا المصطلحو ركائزه، بما يتفق مع العقيدة الإسلامية ومبادئها.

المبحث الثالث

حقوق المواطنة وواجباتها

يتضمَّن هذا المبحث بيانـًا لحقوق المواطنة وواجباتها؛ إذ إن الإسلام يفرض على المواطن جملة من الواجبات، والالتزامات الشرعيّة، التي يُلْزَمُ الفردُ بالقيام بها تجاه وطنه، وفي مقابل ذلك يمنحه جملة من الحقوق التي ينبغي أن تؤدى له، وبيان ذلك في مطلبين على النحو الآتي:

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

المطلب الأول: حقوق المواطنة

إن الحقوق التي تمنحها الشريعة الإسلامية للمواطن في ظل الدولة الإسلامية كثيرة ومتنوعة، وهذه الحقوق تنطلق من عدة مبادئ:

المبدأ الأول: أن هذه الحقوق مقيّدة بتحقيق إرادة الله ومرضاته، فالحقوق التي تمنح للمواطن ينبغي ألاّ تتعارض مع إرادة الله وشرعه؛ إذ إن الشرع كفيل بتحقيق الكرامة التامة للإنسان، والقيام بمصالحه في شتى نواحيه، مع التوخي التام لتطبيق مبدأ العدالة، يقول العز بن عبد السلام(١): «والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح(٢)، ويقول أيضـاً: «ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دِقّه وجُلّه، وزجر عن كل شر دِقّه وجُلّه، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح»(٣).

المبدأ الثاني: أن مصدر الحقوق في الشريعة الإسلامية ليس ذات الإنسان، بل الشريعة الإسلامية هي التي أنشأت الحقوق إنشاءً، وهي مقيّدة بما قيّدته به الشريعة، وعلى هذا ليس للفرد من سلطة في التصرف إلا ما منحه إيَّاه الشرع، وفي الحدود المرسومة.

---

(١) هو عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقي السلمي، الملقب «بسلطان العلماء» ولد سنة ٥٧٧هـ، وانتهت إليه رئاسة الشافعية بمصر، وكانت له مواقف جليلة محمودة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، توفي بالقاهرة سنة ٦٦٠هـ، من مؤلفاته: قواعد الأحكام، والإشارة إلى الإيجاز، والقواعد الصغرى «المقاصد»، ينظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٣، ص٢٣٥

(٢) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مطبعة الأزهر، القاهرة، ط. الثانية، ١٩٩٤م، ج١، ص٩

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١٦٠

وإنما انتفى أن يكون الحق – بهذا النظر الشرعي – مطلقـًا –، أو مصدراً لسلطات مطلقة؛ لأن الشريعة الإسلامية مبنية على مصالح العباد، رسمها الشارع الحكيم، ثم شرع من الوسائل وهي الحقوق والحريات العامة ومنحها العباد، لتحقيق هذه المقاصد، يقول الشاطبي(١): «لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها؛ وإنما قُصِدَ بها أمور أُخَرُ هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات(٢).

المبدأ الثالث: مراعاة مصلحة الناس، وتلبية حاجاتهم، مع عدم الإضرار بمصلحة الجماعة، فالحقوق التي تمنح للفرد له أن يستعملها بحرية تامة، ولكن بشرط ألَّا يضر بمصلحة الجماعة، ولا يعتدي على حقوقهم، ولا يتعسف في استعمال هذه الحقوق، يقول الزيلعي(٣): «إن للإنسان أن يتصرف في ملكه ما شاء من التصرفات، ما لم يضر بغيره ضرراً ظاهراً»(٤)، ويقول ابن قدامة(١): وليس للجار

---

(١) هو إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، الفقيه الأصولي المالكي المتبحر، توفي عام (٧٩٠هـ) من مؤلفاته: الموافقات في أصول الشريعة، الاعتصام. ينظر: التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص٤٨، مخلوف، **شجرة النور الزكية**، ص٢٣١.

(٢) الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، **الموافقات**، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ١٩٩٢م، ج٢، ص٣٣١.

(٣) هو الإمام عثمان بن علي بن يحيى بن يونس الزيلعيّ فخر الدين الحنفي، من كبار أئمة الحنفية، قدم القاهرة سنة (٧٠٥ هـ) فجلس فيها للتدريس والفتوى ونشر الفقه، فانتفع به الناس، وذاع صيته بالعلم، وأُجمِعَ على جلالته وإمامته، من مؤلفاته: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، شرح الجامع الكبير، وتركه الكلام على أحاديث الكلام، توفي في رمضان سنة ٧٤٣ هـ. ينظر: ابن حجر، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج٣، ص٢٥٨، والزركلي، **الأعلام**، ج٤، ص٢١٠.

(٤) الزيلعي، عثمان بن علي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، المطبعة الأميرية، بولاق، ط. =

التصرف في ملكه تصرفاً يضر بجاره[٢].

وهذه الحقوق هي حقوق ينبغي أن تقوم الدولة الإسلامية بتوفيرها وتحقيقها للمواطنين الذين يعيشون تحت راية هذه الدولة، وهي كثيرة ومتنوعة، وأشير إلى أهمها:

أولاً: الحكم بما أنزل الله:

الحكم بما أنزل الله حقٌ للرعية، أوجبه على ولاة الأمر، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴾[٣]، قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴾[٤]؛ فالله سبحانه أوجب على ولاة الأمر

=

الأولى، ١٣١٣هـ، ج٦، ص٤٥٤، والمراد الظاهر: الفاحش، غير المألوف.

(١) هو الإمام أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسيّ، شيخ الإسلام، وإمام الحنابلة في عصره، وفريدُ دهره، الفقيهُ الأصوليُّ، ولد بجمّاعيل عام ٥٤١ هـ، وكان إماماً في فنون عديدة، من مؤلفاته: المغني، الكافي، المقنع، توفي عام ٦٢٠ هـ. ينظر: ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج٢، ص١٣٣-ص١٤٢

(٢) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **المغني**، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ، ج٤، ص١٥٨

(٣) سورة النساء، آية ٥٨

(٤) سورة المائدة، الآيات ٤٨- ٤٩

أن يُحكِّموا شرعه في الرعية، وجعل ذلك حقـًا واجبـًا؛ إذ إن الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية يحقق السعادة في الدارين، وبه تطمئن النفوس؛ لأنه موافق للفطرة التي خلق الله عليها الخلق.

ولهذا كان من مقتضى رحمته وحكمته - سبحانه وتعالى - أنه الحاكم بين العباد بشرعه ووحيه؛ لأنه سبحانه وتعالى المنزه عما يصيب البشر من الضعف، والهوى، والعجز، ومن تمام رحمته أن تولى الفصل بين الخصومات والمنازعات في شؤون الحياة؛ ليتحقق العدل، والخير، والسعادة، بل الرضا والاطمئنان النفسيّ والقلبيّ، ويشهد لهذا قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[(١)]، ولفظ الرعية في الصيغ الشرعية يتضمن معنى حق المرعي على الراعي بالعدل، وإيفائه حقوقه التي شرعها الله سبحانه وتعالى.

ثانيـًا: النصح للرعيّة:

من حقوق الرعيّة في الدولة الإسلامية النصح لهم جميعـًا، وعدم غشهم بأيّ صورة من صور الغش، سواء أكان غشـًا دينيـًا أم ثقافيـًا أم اجتماعيـًا، وغير ذلك؛ فإن النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ قال: «ما من والٍ يَلي رعيةً من المسلمين، فيموت وهو غاشٌ لهم، إلا حرَّم الله عليه الجنة»[(٢)]، فمن حق المواطن على الدولة – سواء أكان وليـًا لأمر المسلمين أم من ينوبه في أي قطاع من قطاعات الدولة – الصدق، وعدم الغش،

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الاستقراض، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، ج٢، ص٨٤٨، برقم ٢٢٧٨، ومسلم، كتاب الإمارة، باب الإمام العادل وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، ج٣، ص٤٥٩، برقم ١٨٢٩

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب من اسْتُرْعِيَ رعية فلم ينصح، ج٩، ص٦٤، برقم ٧١٥١، ومسلم، كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاشِّ لرعيته النَّار، ج١، ص١٢٥، برقم ١٤٢

والنصح لهم، بما فيه صلاح الدنيا والآخرة، وقد قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الدين النصيحة، قلنا لمن؟ قال: لله، ولكتابه ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم»(١).

ثالثًا: تحقيق القيم والمعاني والأخلاق الإسلامية:

جاءت الشريعة الإسلامية بقيمٍ، ومعانٍ شاملة، من شأنها تعميق الانتماء للوطن، وحبه، وإنتاج التفاعل الإيجابيّ في المجتمع، بل والتأثير الفعّال للدفاع عن الوطن، والحرص عليه، وعلى أمنه، ونشر الخير فيه، والالتزام بأنظمته وقوانينه.

ومن أهم هذه القِيَم: العدل والمساواة؛ فالإسلام أوجب الحكم بين الناس بالحق والإنصاف والعدل، دون محاباة أو تحيز، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴾(٢)، بل إن الأمر بالعدل جاء حتى مع العدو، وهو من كمال العدل في الشريعة الإسلامية، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾(٣).

والتاريخ الإسلاميّ من عهد النبوة إلى يومنا هذا شاهد بشواهد كثيرة جداً من إنصاف المسلمين للرعية ولو كانوا من غير المسلمين، كالمعاهدين والذميين، وقد قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «ألا من ظلم معاهداً، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، ج١، ص٧٤، برقم ٥٥، وأبو داود، كتاب الأدب، باب في النصيحة، ج٤، ص٢٨٦، برقم ٤٩٤٤، والنسائي، كتاب البيعة، باب النصيحة للإمام، ج٧، ص١٥٦، برقم ٤١٩٧

(٢) سورة النساء، آية ٥٨

(٣) سورة المائدة، آية ٨

شيئًا بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة»[١].

فالعدل يعني الموازنة والقسط والإنصاف، وإيصال كل حق إلى مستحقه، وأداء حقوق الله وحقوق العباد، وقيمة العدل مرتبطة ارتباطا وثيقًا بقيمة المساواة؛ فلا تتحقق المساواة إلا بتحقيق العدل.

وحق المساواة يمثل مبدأً عامًا لا بد من تطبيقه من جوانبه جميعها: كالمساواة أمام القانون، والمساواة أمام المرافق العامة، والمساواة أمام المنافع الاجتماعيّة، والمساواة في تولي الوظائف العامة وتهيئة الفرص.

وهذه المعاني – أي العدل والمساواة – متى تعمقت في النفوس، ومورس تطبيقها من قبل الدولة أولاً، فإن من شأنها أن تترك الأثر العميق والفعّال؛ للنهوض بالأوطان، وتحقيق تنمية مستديمة في شتى الميادين، وتقوية الرابطة بين المواطنين وولاة الأمور، وجمع الكلمة، وعدم الفرقة، وهي من المقاصد الشرعية الأساسيّة.

رابعًا: تهيئة الفرص للمواطنين للقيام المعاشيّ (الحقوق الاقتصادية والاجتماعيّة والثقافية):

الحقوق الاقتصادية من الحقوق الأساسية للمواطن في الدولة، وتتمثل في إيجاد فرص العمل له، وإعانة الفقراء والمحتاجين، وفرض عطاء لهم من بيت مال المسلمين، للعاجزين عن العمل أو كبار السن لمن ليس له مورد يكفيه مؤونته

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، ج٣، ص١٧٠، برقم ٣٠٥٢، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب لا يأخذ المسلمون من ثمار أهل الذمة ولا أموالهم شيئًا بغير أمرهم إذا أعطوا ما عليهم وما ورد من التشديد في ظلمهم وقتلهم، ج٩، ص٢٠٥، برقم ١٨٥١١، وأورده المنذري في الترغيب والترهيب، ج٤، ص٧، وقال: رواه أبو داود، والأبناء مجهولون.

قلت: نعم أبناء الصحابة الذين روى عنهم صفوان بن سليم مجاهيل، وهم علة الضعف.

وقوت معاشه.

وقد جاء في كتاب الصلح بين خالد بن الوليد رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ[١] وأهل الحيرة من العراق: «وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله، ما أقام بدار الهجرة، ودار الإسلام»[٢].

وكتب عمر بن عبد العزيز[٣] رحمه الله تعالى إلى عدي بن أرطأة[٤]، وكان عاملاً له على البصرة:

«وانظر من قبلك من أهل الذمة من كبرت سنه، وضعفت قوته، وولَّت عنه

---

(١) هو خالد بن الوليد بن المغيرة المخزوميّ القرشيّ، من أجلِّ صحابة النبي عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ لقّبه عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ بسيف الله المسول، اشتهر بحسن تخطيطه العسكريّ، وبراعته في قيادة الجيوش في حروب الردة وفتح العراق والشام، يعدُّ أحد قادة الجيوش القلائل في التاريخ الذين لم يهزموا في معركة طوال حياتهم، توفي عام ٢١هـ في حمص. ينظر: ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج٣، ص٣٣، الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج٩، ص٢١٦.

(٢) أبو عبيد، القاسم بن سلاّم، **الأموال**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط. الأولى، ١٩٨٨م، ص٥٧.

(٣) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم، أبو حفص، ثامن الخلفاء الأمويين، ويلقب بخامس الخلفاء الراشدين، أمير المؤمنين، ولد عام ٦١هـ بمصر، تلقى علومه وأصول الدين على يد صالح بن كيسان، بويع بالخلافة بعد سليمان بن عبد الملك وهو لها كاره، عم العدل والرخاء في أرجاء البلاد الإسلامية في فترة خلافته، توفي عام ١٠١هـ في دمشق. ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٩، ص٣٢.

(٤) هو عدي بن أرطأة الفزاريّ الدمشقيّ أبو واثلة، تابعيّ، محدِّث من رواة الحديث، ثقة من أهل دمشق، اتصف بالعقل والشجاعة، والده الصحابيّ أرطأة الفزاريّ، وأخوه زيد بن أرطأة الفزاريّ، توفي ١٠٢هـ.ينظر: ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج٥، ص١١٣، ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٨، ص١١٨.

المكاسب، فأجرِ عليه من بيت المسلمين ما يصلحه»[١].

خامساً: حفظ الأنفس والأعراض والأموال وتحقيق الأمن في داخل الدولة:

حفظ الأنفس، وحرمة الدماء والأعراض، وعدم التعرض لها إلا بحق، وتحقيق الأمن في داخل الدولة، وحمايتها، من المقاصد الأساسية التي جاء الإسلام لتحقيقها، وهي من حقوق المواطن، فيحرم الاعتداء على أيِّ إنسانٍ يعيش في الدولة، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم؛ لما للدماء من حرمة في الشريعة الإسلامية، قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾[٢]، وقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا»[٣].

المطلب الثاني: واجبات المواطنة

تفرض المواطنة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية جملة من الواجبات الشرعيّة التي يجب القيام بها، والالتزام بمقتضاها؛ رعايةً لحق الوطن وسلامته، وإعماراً للأرض بالخير والصلاح، وبناءً للمجتمع.

وهذه الواجبات نتيجة طبيعية تَنْتُجُ من خلال نظام المواطنة، فكما أن المواطنة تقتضي توفير حقوق للمواطن، فكذلك يترتب على تلك الحقوق جملة من

---

(١) أبو عبيد، **الأموال**، ص٥٧.

(٢) سورة المائدة، آية ٣٢.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، ج٦، ص٢٥٩٣، برقم ٦٦٦٧، ومسلم، كتاب القسامة، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، ج٣، ص١٣٠٥، برقم ١٦٧٩.

الواجبات، يجب على المواطن أن يؤديها إتماماً لذلك النظام، ومن أهم هذه الواجبات:

أولاً: طاعة ولي الأمر:

تؤكد النصوص الشرعيّة أنَّ المقصد العام للتشريع الإسلاميّ مراعاة المصلحة البشريّة، ودفع الشر والمفسدة، ولتحقيق تلك المقاصد أكد الإسلام وجوب تنصيب الحاكم، وقرر أنه الدعامة الأساسية للحفاظ على مصالح الأمة، وإدارة الدولة، والعناية بمقومات الحياة(١)، قال شيخ الإسلام ابن تيميّة(٢): «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بدَّ لهم عند الاجتماع من رأس، ولذلك قال رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»(٣)، فإذا كان قد أوجب في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات، أن يولى

---

(١) العمري، عبد الكريم بن صنيتان، **الوطنية تطبيقات وسلوك في ضوء الشريعة الإسلامية**، أحد بحوث ندوة: «الانتماء الوطني في التعليم العام»، منشور في الموقع الإلكتروني لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ص٤.

(٢) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، حنبلي المذهب، وقد بلغ مرتبة الاجتهاد، فخر الأولياء، وعلم العلماء، ورأس المجاهدين والزهاد، شيخ الإسلام، ولد عام ٦٦١هـ، وتوفي عام ٧٢٨ هـ، من مؤلفاته: اقتضاء الصراط المستقيم، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، والرسالة التدمرية، ومنهاج السنة النبوية. ينظر: ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج٢، ص٢٧٨، والشوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع**، ج١، ص٦٣.

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم، ج٣، ص٣٦، برقم ٢٦٠٨، بإسنادٍ صحيح.

أحدهم، كان هذا تنبيهـًا على وجوب ذلك فيما هو أكثر»[١].

والمصالح المقصودة من تنصيب إمام المسلمين ووجوب ذلك لا تتحقق إلا بوجوب طاعة وليّ الأمر، وجمع كلمة المسلمين، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾[٢]، يقول الشيخ السعدي: «فأمر الله تعالى بطاعة أولي الأمر، وهم الولاة على الناس من الأمراء والحكام والمفتين، فإنه لا يستقيم للناس أمر دينهم ودنياهم إلا بطاعتهم والانقياد لهم، طاعة لله، ورغبة فيما عنده[٣].

وورد في السنة النبويّة كثير من الأحاديث التي تتضمن الوعيد لمن خرج على إمام المسلمين، قال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[٤]، وقال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني»[٥].

قال الحافظ ابن حجر: «وفي الحديث وجوب طاعة ولاة الأمور، والحكمة

---

(١) ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوي**، طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ١٤١٦هـ، ج٣٢، ص٢٦٠.

(٢) سورة النساء، آية ٥٩.

(٣) السعدي، **تيسير الكريم الرحمن**، ص١٦٤.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ج٦، ص٤١٢، برقم ١٨٣٩.

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد، باب يقاتل من وراء الامام ويتقي به، ج٦، ص٢١٨، برقم ٢٩٥٧، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ج٦، ص٤١٠، برقم ١٨٣٥.

في الأمر بطاعتهم المحافظة على الاتفاق لما في الافتراق من الفساد»[١].

وعليه فقد دلت النصوص الشرعية على وجوب السمع والطاعة في المنشط والمكره لولاة أمر المسلمين في المعروف، وأن ذلك أصل شرعيّ متفق عليه، وهو ما أجمع عليه علماء المسلمين، قال الحافظ ابن حجر: «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء»[٢].

ثانيًا: النصيحة لولاة الأمر:

كما أن ولاة الأمر يجب أن يكونوا ناصحين للرعية وهو حق لهم، فكذلك يجب على الرعية النصح لولاة الأمر، ونصحهم من مقتضيات البيعة لولي الأمر، قال تعالى: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾[٣]، وقال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله؟ قال: لله، ولرسوله، ولكتابه، ولأئمة المسلمين وعامتهم»[٤].

قال ابن عبد البر[٥]: «النصيحة لولاة الأمر لم يختلف العلماء في وجوبها إذا

---

(١) ابن حجر، **فتح الباري**، ج١٣، ص١٤١.

(٢) المرجع السابق، ج١٣، ص٨.

(٣) سورة الأعراف، آية ٦٨.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمريّ الأندلسي، الإمام الفقيه الحافظ المحدث، كان قاضيًا ومؤرخًا، من أشهر أصحابه الإمام ابن حزم الظاهري، ولد عام (٣٦٨ هـ) بقرطبة، وكان في بدايته ظاهريًا ثم أصبح إمامًا من أئمة المالكية، توفي عام (٤٦٣هـ)، من مؤلفاته: جامع بيان العلم وفضله، والاستذكار، والتمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٨، ص١٥٧.

كان السلطان يسمعها»[١].

إن النصح لولاة الأمر فيه خير يعم الجميع؛ فإن ولي الأمر إذا صَلُحَ صلح شأن الرعية، واستقام أمرها، بل في ذلك حمل الرعية على الالتزام بشرع الله، يقول الحافظ ابن حجر: «والنصيحة لأئمة المسلمين، إعانتهم على ما حملوا القيام به، وتنبيههم عند الغفلة، وسد حلتهم عن الهفوة، وجمع الكلمة عليهم، ورد القلوب النافرة إليهم، ومن أعظم نصيحتهم دفعهم عن الظلم بالتي هي أحسن»[٢].

والنصيحة لولي الأمر تكون سراً لا علنـًا، وقد قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «من أراد أن ينصح لذي سلطان في أمر فلا يبده علانية، وليأخذ بيده، فإن قبل منه فذاك، وإلا كان قد أدى الذي عليه»[٣]، وأصول الشريعة ومقاصدها يشهد لذلك.

---

(١) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، **الاستذكار**، ط. الثالثة، ١٤٠٨هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ج٨، ص٥٧.

(٢) ابن حجر، **فتح الباري**، ج١، ص٦٧.

(٣) أخرجه أحمد في المسند، ج٢٤، ص٤٨، ١٥٣٣٣، وهذا إسناد ضعيف؛ لانقطاعه، شريح بن عبيد الحضرمي لم يذكروا له سماعـًا من عياض ولا من هشام، ولعل بينهما جبير بن نفير كما في رواية ابن أبي عاصم الآتية في السنة، وبقية رجاله ثقات.

وأخرجه: ابن أبي عاصم في السنة، باب: كيف نصيحة الرعية للولاة؟ ج٢، ص٥٢٢، برقم ١٠٩٧.

قلت: وهذا إسناد ضعيف؛ لانقطاعه، محمد بن إسماعيل بن عياش لم يسمع من أبيه، قال أبو حاتم: لم يسمع من أبيه شيئـًا، حملوه على أن يحدث فحدث. **الجرح والتعديل**، ج٧، ص١٩٠.

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ج١٧، ص٣٦٧، برقم ١٠٠٧، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب معرفة الصحابة، ذِكْر عياض بن غنم الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ج٣، ص٣٢٩، برقم ٥٢٦٩، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، وقال الذهبي: «ابن رزيق واه».

=

ومن النصيحة لولي الأمر: الدعاء لهم، وهو منهج أهل السنة والجماعة؛ إذ فيه صلاح لهم وللعباد عمومـاً، قال الإمام أحمد(١): «لو أن لي دعوة مستجابة ما جعلتها إلا في السلطان»(٢).

ثالثـًا: الالتزام بأنظمة الدولة وقوانينها:

أوجب الإسلام على المواطن رعاية العهد، والميثاق، وبيعة الحاكم، وصون مصلحة الأمة، والقيام بواجباته الدينيّة والاجتماعية والاقتصادية والصحية والثقافية تجاه وطنه، وبشكل عام لا بد من الالتزام بالأنظمة والقوانين التي شرَّعتها الدولة؛ إذ إن في ذلك رعاية للمصلحة العامة والخاصة، وبناء المجتمعات، والنظام العام، وإعمار الأرض بالخير والصلاح، وتحقيق المصالح ودرء المفاسد جملة وتفصيلاً.

رابعـًا: الدفاع عن الوطن وحمايته:

=

قلت: نعم، هذا إسناد ضعيف؛ لضعف إسحاق بن إبراهيم بن زبريق. ينظر: **تقريب التهذيب**، ص٩٩، والحديث أورده الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٥، ص٢٩٩، وقال: في الصحيح طرف منه من حديث هشام فقط، رواه أحمد، ورجاله ثقات إلا أني لم أجد لشريح من عياض وهشام سماعـًا وإن كان تابعيـًا.

وقال الهيثمي أيضـًا عقب رواية الطبراني (ج٥، ص٢٣٠): ورجاله ثقات وإسناده متصل.

قلت: الحديث حسن بمجموع طرقه، وقد حسنه لهذا الشيخ شعيب الأرنؤوط في تحقيق المسند، ج٢٤، ص٤٨.

(١) هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيبانيّ، أبو عبد الله، إمام أهل السنة والجماعة، الفقيه المحدّث الورع الزاهد العابد، أخذ عن سفيان بن عيينة ويزيد بن هارون، وعنه أبو داود ومسلم وابن المديني، من مؤلفاته: المسند، والأشربة، والناسخ والمنسوخ، ولد عام ١٦٤هـ، وتوفي عام ٢٤١هـ. ينظر: ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج١، ص٤، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١١، ص١٧٧.

(٢) الخلال، السنة، ص١١٦.

أوجب الإسلام الدفاع عن الوطن ومقدراته، وإمكانياته، وصيانته، وحمايته بشتى الوسائل والصور، وهذا يتطلب من الفرد التضحية بالنفس والمال؛ إعلاءً لكلمة الله، وحفاظًا على أرض المسلمين ومقدراتها.

إنَّ للوطن في أعناق أبنائه أمانة يجب عليهم أن يحافظوا عليها، وواجب على كل مسلم أن يحافظ على أمنه وسلامته؛ إذ إن الله – سبحانه وتعالى – شرع الجهاد في سبيله دفاعًا عن الدين، والوطن، والأرض، والعرض، ومن قتل في سبيل الدفاع عن وطنه – استجابةً لأمر الله – كان شهيداً في سبيل الله.

ولا تقتصر حماية الأوطان والدفاع عنها على مواجهة العدوان، ومقاومة الدخيل فحسب، بل إن من الواجب في حماية الأوطان مناهضة كل فكر مغشوش، أو ضالّ منحرف، أو إشاعة مغرضة، أو محاولة استقطاب البعض لمصلحة بعض الأهواء المشبوهة.

إن حماية الوطن والدفاع عنه تقتضي المحافظة على أسراره الداخلية، وعدم التعامل مع أعداء الوطن، أو من يريدون به السوء، أو الذين ينفثون سمومهم في المجتمعات بغيًا منهم وعدوانًا، وردع كل من أراد شق صف المسلمين وجماعتهم.

المبحث الرابع

تصورات واعتقادات خاطئة في موضوع المواطنة

يتضمَّن هذا المبحث بيانًا لبعض التصورات والاعتقادات الخاطئة، التي ينبغي التحذير منها، وقد جعلتها في ثلاثة مطالب، وهي:

المطلب الأول: الغلو في الوطنية أو نفيها

إن الوسطية والاعتدال سمة من سمات الشريعة الإسلامية، اتسمت بها شريعتنا الغرّاء في شتى مجالاتها، العقديّة منها، والتشريعيّة، والأخلاقيّة،

والاجتماعيّة، وغير ذلك، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾(١).

والوسطية والاعتدال في موضوع الوطنيّة والمواطنة يتحقق بحب الفرد لوطنه، وقيامه بواجباته الشرعيّة تجاهه، دون غلو أو تفريط؛ إذ إن الانحراف عن هذا المنهج من غلوٍ أو تفريط ينتج عنه أحد المنهجين:

المنهج الأول: الغلو في الوطن والوطنية وتقديسها، بحيث يصير الحب والبغض من أجلها، حتى يطغى ذلك على الدين، وتحل هذه الرابطة محل الرابطة الدينيّة.

فحب الوطن، وتقديسه بهذا المعنى ترفضه الشريعة الإسلامية وتنكره؛ إذ إن هذا معنىً فاسد للوطنيّة، ويؤدي إلى تقسيم الناس إلى أحزاب، وطوائف متناحرة متباغضة، وهذا كله يناقض مقاصد الشارع الحكيم من جمع الكلمة، ووحدة المسلمين.

وقد كانت تسمية المهاجرين والأنصار في مجتمع النبوة تسمية شرعية، قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾(٢)، وكانت عامل تلاحم، وتعاضد، ومؤاخاة، ومواساة، لكن لما استعملت في غير مكانها، أو غلا بعض الناس فيها، غضب عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أشد غضب، ومع ذلك لم يلغ النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ هذا الانتماء، وإنما منع عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ من استخدامه في غير محله(٣).

فالمواطنة التي يدعو إليها الإسلام، ويحفظ حقوقها وواجباتها، وإقامة دعائمها، ويوطد أركانها وأسسها، هي التي تهدف إلى ائتلاف القلوب، وجمعها،

---

(١) سورة البقرة، آية ١٤٣.

(٢) سورة التوبة، آية ١٠٠.

(٣) الزيد، زيد بن عبد الكريم، **حب الوطن من منظور شرعي**، دار الوطن، ط. الأولى، ١٤١٧هـ، ص٣٢.

وتراحمها، وتقوية الروابط بين المواطنين، وهي التي تتحد فيها كلمة المسلمين، وتجتمع، حتى يصبحوا كالجسد الواحد، يقول عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم، كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر الحمى»(١).

المنهج الثاني: عدم رؤية الحب للوطن مطلقاً، ولا للوطنية وجود البتة، وجعلها منهجاً يصادم الشريعة الإسلامية، ويعارضها، ونبذ حب الوطن أو الانتماء إليه، مما ينتج عنه تجاهل حقوق الوطن، وواجبات الفرد تجاهه.

ولا شك أن كلا المنهجين قد انحرفا عن منهج الوسطيّة والاعتدال في مسألة الوطنية، وجانب الصواب في ذلك؛ إذ المنهج السويُ في ذلك الاعتدال: من حب الوطن دون غلو أو تفريط، وأداء الواجبات تجاهه، وحصول الفرد على حقوقه، مع اعتبار أن الأصل في الرابطة بين المسلمين هي الرابطة العقديّة.

المطلب الثاني: جعل الوطنية أساساً للولاء والبراء

من المزالق والاعتقادات الخاطئة، المصادمة للعقيدة الإسلامية الصحيحة: إحلال رابطة الوطنية أو المواطنة محل رابطة التوحيد، وجعلها أساساً للولاء والبراء بين أبناء المجتمع الإسلامي، ولا شك أن هذا ضرب من الجاهلية يرمي إلى هدم العقيدة الإسلامية، وعقيدة الولاء والبراء، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من تعزى بعزاء الجاهلية، يعني يتعزى بعزائهم، وهي الانتساب إليهم في الدعوة، مثل قوله: يا لقيس! يا ليمن! ويا لهلال! ويا لأسد، فمن تعصب لأهل بلدته، أو مذهبه، أو طريقته، أو لأصدقائه دون غيرهم، كانت فيه شعبة من الجاهلية، حتى يكون

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، ج٤، ص٢١٣، برقم ٥٨٦.

المؤمنون كما أمرهم الله تعالى معتصمين بحبله وكتابه وسنة رسوله»[١].

فأساس الولاء والبراء في عقيدتنا هو الدين والإيمان، والمسلم ولاؤه لله ولرسوله ولدينه، يحب كل مسلم ومسلمة، ويبغض الكفر والكفار.

وولاء المسلم لدينه، وعقيدته، وانتماؤه لأمته، لا يتعارض ذلك كله مع الوطنيّة والمواطنة، إذا جعلنا المواطنة قيما وسلوكا: أي تربية، وآدابا وأخلاقا، وتكوين ذوق حضاريّ، وتراثا مرتبطا بقيم المجتمع وثوابته، وفق أصول الشريعة الإسلامية ومبادئها، وعقيدتها، فهي تتضمن حب الوطن، كما تتضمن التزامات شرعيّة وأخلاقية تجاه المجتمع والأمة؛ لأن الإسلام منهاج شامل متكامل.

ومن هنا نجد أن بعض المفكرين عرّفوا المواطنة بقولهم: «المواطنة انتماء وموالاة لعقيدة وقيم ومبادئ... المواطنة التزام أخلاقيّ تفرضه العقيدة... المواطنة في حياة الفرد في ضميره الذي يشكل جزءاً من شخصيته وتكوينه... المواطنة تقوم بدور في بقاء هذا الإنسان خادماً لعقيدته... بانياً لحضارتهم وإن شق عليهم ظلمهم وتخلفهم»[٢].

المطلب الثالث: ابتداع الأعياد

تواترت النصوص الشرعيّة على حصر الأعياد الزمانية في الإسلام في عيدين، هما: الفطر والأضحى، ولا ثالث لهما سوى العيد الأسبوعي، وهو يوم الجمعة، وأن ما سوى ذلك محدث، والأصل في ذلك حديث أنس بن مالك رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، قال: قدم رسول الله عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما، فقال: ما هذان اليومان؟ قالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فقال عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ: إن الله قد

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٨، ص٤٢٢.

(٢) مجموعة من المفكرين، **كتاب المعرفة: الوطنية كائن هلامي**، إصدار وزارة المعارف، روناء للإعلام المتخصص، الرياض، ص٨٩ .

أبدلكم بهما خيراً منهما يوم الأضحى ويوم الفطر»[١]، فحصر عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الأعياد في هذين اليومين، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إن الله قد أبدلكم خيراً منهما»، يقتضي ترك الجمع بينهما لا سيما وقوله: «خيراً منهما» يقتضي الاعتياض بما شرع لنا عما كان في الجاهلية، وأيضا قوله لهم: «إن الله قد أبدلكم» لما سألهم عن اليومين، فأجابوه بأنهما يومان كانوا يلعبون فيهما في الجاهلية دليل على أنه نهاهم عنهما اعتياضاً بيومي الإسلام، إذ لو لم يقصد النهي لم يكن ذكر الإبدال مناسباً، إذ أصل شرع اليومين الإسلاميين كانوا يعلمونه، ولم يكونوا ليتركوه لأجل يومي الجاهلية»[٢].

وعليه فمن اعتقد بأن المواطنة تقتضي اختلاق أعياد تتعلق بالوطن، كعيد الاستقلال، أو عيد الجيش، أو عيد الأرض، وغير ذلك، فقد جانب الصواب، فالمواطنة أو الوطنية ليست برفع الأعلام والشعارات، واختلاق الأعياد، ولا في ترديد الأناشيد، وبانتهاك الحرمات، والمجاهرة بالمنكرات، فكل ذلك لا يمت للمواطنة بصلة، وإنما المواطنة القيام بواجباته الشرعية تجاه وطنه، وحصوله على حقوقه الشرعيّة كذلك، وأن يكون الفرد إيجابياً عاملاً في مجتمعه، آمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، قال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[٣].

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب صلاة العيدين، ج١، ص٢٩٥، برقم ١١٣٤، وأحمد في المسند، ج٢١، برقم ص٢٢٥، برقم ١٣٦٢٢ بإسنادٍ صحيح.

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج١١، ص٢١٨.

(٣) سورة التوبة، آية ١٠٥.

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث توصلت إلى النتائج الآتية:

أولاً: مصطلح المواطنة من المصطلحات المعاصرة، التي اختلف الباحثون في حدِّه، وبيان ما ينطوي عليه من دلالاتٍ، ومعانٍ، وقيود؛ تبعاً لاختلاف المدارس، والاتجاهات الفكريّة التي ينتمي إليها من يتعرّض لبيان حقيقة هذا المصطلح.

ثانيًا: جميع التعريفات التي أوردتها للمواطنة على اختلاف المعاني والأبعاد التي تتضمنها كالبعد السياسيّ أو الاجتماعيّ أو النفسيّ أو غير ذلك تتفق على مبدأ واحد للمواطنة هو: انتماء الإنسان إلى بقعة أرض، يتمتع مع بقية المواطنين فيها بمجموعة من الحقوق، ويلتزم بأداء مجموعة من الواجبات تجاه تلك الدولة.

ثالثًا: تعريف المواطنة الذي يتفق مع مبادئ الإسلام شريعة وعقيدة: الانتماء للوطن بقيام الفرد بالواجبات الشرعيّة تجاهه، وحصوله على حقوقه الشرعيّة.

رابعًا: تتجلى معاني المواطنة في القرآن الكريم في عدة مواضع، منها: أن حب الوطن والانتماء إليه، والسعي لمصلحته مطلب شرعيّ، ومنها: أن القرآن الكريم جَعَلَ الإخراج من الوطن وسيلة عقاب، وجعله إخراج الإنسان من وطنه معادلاً للقتل، وامتداحه المهاجرين وتفضيلهم على غيرهم لتركهم أوطانهم لله سبحانه وتعالى.

خامسًا: حملت السنة النبويّة في طياتها، ودلالاتها، أسس المواطنة وركائزها، ومما يدلُّ على ذلك: ما دلَّ صراحة على حبِّ النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لوطنه.

سادسًا: أولت السنة النبوية بيان حقوق المواطنة، واحترامها، وبيان مكانتها من هذا الدين أيّما بيان، ويظهر ذلك جليًا من خلال وثيقة المدينة، التي تعدُّ بمثابة الدستور للدولة الإسلامية آنذاك، وبيانًا لنظامها الداخليّ والخارجيّ.

سابعًا: من أبرز حقوق المواطنة في الشريعة الإسلامية: الحكم بما أنزل الله، والنصح للرعية، وتحقيق القيم والمعاني والأخلاق الإسلامية، وتهيئة الفرص للمواطنين لتسد حاجاته المعيشية، وحفظ الأنفس والأعراض والأموال، وتحقيق الأمن في داخل الدولة.

ثامنًا: من أبرز واجبات المواطنة: طاعة ولي الأمر، النصيحة لولاة الأمر، والالتزام بأنظمة وقوانين الدولة، والدفاع عن الوطن وحمايته.

تاسعًا: الغلو في الوطنيّة وتقديسها، بحيث يصير الحب والبغض من أجلها، ويقابله عدم الاعتداد بحب الوطن مطلقًا، وجعلها منهجًا يصادم الشريعة الإسلامية، كلاهما منهج ليس بسديد، ولا بد من الوسطية والاعتدال في ذلك: من حب الوطن دون غلو أو تفريط، وأداء الواجبات تجاهه، وحصول الفرد على حقوقه، مع اعتبار أن الأصل في الرابطة بين المسلمين هي الرابطة العقديّة.

عاشراً: إحلال رابطة الوطنية أو المواطنة محل رابطة التوحيد، وجعلها أساسًا للولاء والبراء بين أبناء المجتمع الإسلامي مزلق خطير يجب التحذير منه.

حادي عشر: من اعتقد بأن المواطنة تقتضي اختلاق أعياد تتعلق بالوطن، كعيد الاستقلال، أو عيد الجيش، أو عيد الأرض، وغير ذلك، فقد جانب الصواب، فالمواطنة أو الوطنية ليست برفع الأعلام والشعارات، واختلاق الأعياد، ولا في ترديد الأناشيد، وانتهاك الحرمات، والمجاهرة بالمنكرات.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم:

- **الكامل في التاريخ**، مطبعة السعادة، تصوير دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٣٣١هـ.

- **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار الطباعة المنيرية، الطبعة الثانية ١٩٩٤م.

- الأنصاري، عبد الرحمن بن عبد الكريم، **تحفة المحبين والأصحاب** في معرفة ما للمدنيين من الأنساب، المكتبة العتيقية، تونس، ط. الأولى، ١٣٩٠هـ.

-ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك، **شرح صحيح البخاري**، مكتبة الرشد، ط. الثانية، ١٤٢٣هـ.

- التنبكتي، أحمد بابا، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، طبعة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ.

- ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوي**، طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ١٤١٦هـ.

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد:

- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، المطبعة الخيرية بمصر ط. الأولى سنة ١٣١٩هـ.

- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد:

- **سير أعلام النبلاء**، ط، الثانية، ١٩٨٢م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- **تذكرة الحفاظ**، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٧٩م.

- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، **شرح الزرقاني على الموطأ**، دار الكتب

العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط. الخامسة عشرة، ٢٠٠٢م.

- الزيد، زيد بن عبد الكريم، **حب الوطن من منظور شرعي**، دار الوطن، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.

- الزيلعي، عثمان بن علي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، المطبعة الأميرية، بولاق، ط. الأولى، ١٣١٣هـ.

- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، **تيسير الكريم الرحمن**، دار ابن حزم، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ.

- السمهودي، نور الدين علي بن أحمد، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، دار إحياء التراث العربي، ط. الرابعة، ١٤٠٤هـ.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، **الموافقات**، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ١٩٩٢م.

- الشوكاني، محمد بن علي، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٢هـ.

- الطبري، محمد بن جرير:

- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ.

- **تاريخ الرسل والملوك**،، دار الفكر، بيروت، ط. الثانية، ١٩٨٦م.

- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، **الاستذكار**، ط. الثالثة، ١٤٠٨هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

- أبو عبيد، القاسم بن سلاّم، **الأموال**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،

لبنان، ط. الأولى، ١٩٨٨م.

- العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مطبعة الأزهر، القاهرة، ط. الثانية، ١٩٩٤م.

- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، دار ابن كثير، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ.

- العمري، عبد الكريم بن صنيتان، الوطنية **تطبيقات وسلوك في ضوء الشريعة الإسلامية**، أحد بحوث ندوة: «الانتماء الوطني في التعليم العام»، منشور في الموقع الإلكتروني لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض

- ابن فارس، أحمد بن زكريا، **مقاييس اللغة**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٩٨.

- فوزي، سامح، **المواطنة**، مركز القاهرة للدراسات وحقوق الإنسان، القاهرة، ط. الأولى، ٢٠٠٧م.

- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **المغني**، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ.

- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، **الجامع لأحكام القرآن الكريم**، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ.

- ابن كثير، عماد الدين إسماعيل أبو الفداء الدمشقي، **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، الرياض، ط. الثالثة، ١٩٨٠م.

- كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، مؤسسة الرسالة، ط. الرابعة، ١٩٩٣م.

- مجموعة من المفكرين، **كتاب المعرفة: الوطنية كائن هلامي**، إصدار وزارة المعارف، روناء للإعلام المتخصص، الرياض، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ.

- مخلوف، محمد بن محمد بن عمر، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**،

دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ.

- مداس، فاروق، **قاموس مصطلحات علم الاجتماع**، مكتبة المدينة، ط. الثانية، ٢٠٠٢م.

- المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٠هـ.

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

- النعماني، محمد، **المواطنة السياسية في الجمهورية اليمنية: الأبعاد الدستورية والقانونية والعلمية**، صنعاء، ط. الأولى، ٢٠٠٨م.

- الوفا، محمد علي، **الانتماء للمواطنة**، الدار المصريّة للطباعة، القاهرة، ط. الأولى، ١٩٩٨م.

- ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، **طبقات الحنابلة**، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية، ٢٠١٠م.

Citizenship from the perspective of Islamic law "Concept - rights – duties"

Dr. Maher Abu Shawish Theeb

Professor of Jurisprudence Co - Faculty of Arts and Humanities Awalalom Taibah University

Abstract

The theme of citizenship of the most important topics that are currently put on the scene؛ the selections include a statement of the relationship between the citizen and the state through the duties and rights.

This research aims to release the concept of citizenship, rights, and duties from the point of view of Islamic law, the quest deals with the concept of citizenship, and to cite the most prominent rights and duties associated with it, through the study and analysis of its implications in terms of religious texts from the Quran and Sunnah.

Keywords:

Citizenship - Citizenship rights - Duties of Citizenship.

مدى مشروعية الحبس الاحتياطي للمتهم وضماناته في الفقه الإسلامي

د. مظهر أحمد عمر حسن الراغب
أستاذ الفقه المساعد بكلية المجتمع - جامعة طيبة
mazher1435@hotmail.com

تاريخ التحكيم: ٨/ ١/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة: ١٣/ ٣/ ١٤٣٦
البحث مدعم من قبل عمادة البحث العلمي بجامعة طيبة

المستخلص:

تناولت هذا البحث في ثلاثة فصول يسبقهما **فصل تمهيدي** تحدثت فيه عن التعريف بالحبس الاحتياطي، والفرق بينه وبين ما يشبهه من أحكام، والدليل على مشروعيته وحكمه، والتعريف بالمتهم وضماناته في الفقه الإسلامي.

الفصل الأول: تناولت فيه الحبس الاحتياطي للمتهم، أنواعه، وأسبابه، وشروطه، ومدته، أقله، وأكثره في الفقه الإسلامي، والفرق بين وبين ما يشبهه من إجراءات أخرى.

الفصل الثاني: تحدثت فيه عن ضمانات وحقوقه المتهم المحبوس احتياطيًا، من حيث القبض عليه، وتفتيشه، واستجوابه، وحقوقه المشروعة له داخل محبسه.

الفصل الثالث: تكلمت فيه عن انتهاء الحبس الاحتياطي للمتهم وآثاره،

ورد الاعتبار له حال ثبوت براءته، وتعويضه عن الخطأ القضائي في الفقه الإسلامي.

الخاتمة، أهم النتائج، والتوصيات.

الكلمات المفتاحية:

الحبس الاحتياطي، المتهم، الضمانات، الحقوق، المشروعية، التعويض.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الخلق بقدرته، وأفاض على الكون من معين رحمته، وأقام السماوات والأرض بميزان عدله وحكمته، وأمر الحكَّام والمحكومين بإتباع شرعه قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴾(١)، سبحانه وتعالى أحاط بكل شيء علمًا، وأحصى كل شيء عددا، والصلاة والسلام على الرحمة المهداة والنعمة المسداة سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه. وبعد.

فالإسلام هو دين الرحمة والإنسانية قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾(٢)، وخلق الله الإنسان وكرَّمه بقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا ﴾(٣)، فقامت الشريعة الإسلامية على أساس العدل في أحكامها فلا قومية ولا عنصرية، فالظلم والتعدي على الإنسان مهما كان أمْر مردود، وتحقيق العدالة يُعد مطلبـًا إنسانيـًا تسعى إليه كافة الأمم والشعوب على مر العصور.

ولما كان الحبس الاحتياطي من أخطر إجراءات التحقيق وأكثرها مساسًا بحرية المتهم، لأنه بمقتضى هذا الإجراء تُسلب حريته فترة من الزمن، هي الفترة التي يستغرقها حبسه احتياطيًا، وعليه فالحبس الاحتياطي تتعارض فيه مصلحتان، الأولى:مصلحة الفرد وحقه في التمتع بحريته بلا قيود تُفرض عليها، وكذا حقه في الحفاظ على كرامته، والثانية: مصلحة الجماعة وحقها في حفظ الأمن والعمل على استتبابه، ولمّا كانت مصلحة الجماعة مقدمة على مصلحة الفرد كان لازمـًا ألا يكون

---

(١) سورة النساء الآية ٥٨.

(٢) سورة الأنبياء الآية ١٠٧

(٣) سورة الإسراء الآية ٧٠.

هذا على الإطلاق بلا بقيود وضوابط محددة تحفظ للجميع حقوقهم بما لا يؤدي إلى ظلم الآخر أو ضياع حقوقه. وما يترتب عليه من تقييد لحرية الإنسان في مرحلتي التحقيق، والمحاكمة اللتين يفترض فيهما براءته عملاً بالأصل العام، ولهذا فإنّ الضَّرر الذي يعود على المحبوس لا يمكن تعويضه على الإطلاق، لذلك فان الحقوق والحريات الفردية تخضع لتنظيم القانون وذلك حرصاً على سلامة المجتمع، ومن هذا المنطلق لا يمكن الالتفات أو غض الطرف عن كون الحبس الاحتياطي كأَحَدَ الإجراءات التي تُتخذ عادةً من قبل سلطة التحقيق في الدعوى الجنائية.

ونظرًا لأن الحرية الشخصية مكفولة دستوريًا وبموجب المواثيق والأعراف الدولية، فإن أي إجراء من شأنه مس هذه الحرية يجب أن يُحاط بسياج من الضمانات لكي يمارس بشكل يضمن الموازنة بين حق المجتمع في الوصول إلى الحقيقة، وعقاب المذنب وهذا ما تهدف إليه الشريعة الإسلامية والسياسة الجنائية، ولذلك فلا يجوز القبض على إنسان أو حبسه أو تحديد مكان إقامته أو تقييد حريته بالتنقل إلا وفقاً لأحكام الشريعة والقانون(١).

ومن هنا جاءت أهمية هذا الموضوع وهو:(**مدى مشروعية الحبس الاحتياطي للمتهم وضماناته في الفقه الإسلامي**)، والتي تبين الحقوق والضمانات التي يتمتع بها المتهم أثناء القبض عليه، وتفتيشه، واستجوابه، وحبسه احتياطياً

---

(١) جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بما يؤكد هذه الحقوق فنصت المادة ٠٣(على أن لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة الشخصية) كما نصت المادة (٠٩ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الفقرة ٠١ على أنه (لكل فرد الحق في الحرية والسلامة الشخصية ولا يجوز القبض على أحد أو إيقافه بشكل تعسفي، كما لا يجوز حرمان أحد من حريته على أساس من القانون وطبقا للإجراءات المقررة فيه).

وهما الإجراءات الأخطر والأهم في مرحلة التحقيق الابتدائي التي تمر بها مراحل الدعوى الجنائية.

- **الدراسات السابقة:**

في الحقيقة هذا الموضوع وإن كنت لا أدعي أنني أول من كتب فيه، فقد سبقني الكثير من أساتذتنا الأجلاء وزملائنا الأعزاء، إلا أنه كل يوم فيه الجديد والجديد نظراً للأحداث المتلاحقة. من هذه الكتب:

١. «أحكام التوقيف الاحتياطي في الفقه والنظام»، د. صالح بن ناصر الباهلي سنة ١٤١٨هـ.

٢. (المتهم ضماناته وحقوقه في الاستجواب والتوقيف «الحبس الاحتياطي في قانون الإجراءات الجزائية الفلسطيني «دراسة مقارنة د. أحمد سعدي سعيد الأحمد.

ولكنه وإن كان في الظاهر ينبئ عن ذات الموضوع إلا أن هناك اختلافات وفروقًا جوهرية بل ومباحث كاملة تطرقت إليها ولم يكن قد تطرق لها في بحثه السابق فالحبس الاحتياطي له شروط لم تذكر في البحث السابق، وهي أمور جوهرية أساسية في هذا الحبس وإغفالها يعد قصوراً في استيفاء هذا الموضوع وإعطائه حقه، فعلى سبيل المثال:

- حقوق وضمانات المتهم المحبوس احتياطيًا.
- رد الاعتبار للمتهم بعد الحكم ببراءته.
- تعويضه عن الخطأ القضائي سواءً وقع في الأموال أو في الحدود.
- فمن شروط الحبس الاحتياطي: ألا يتم حبس المتهم احتياطًا حتى يتم استجوابه، وهذا الشرط من الشروط الهامة وله قيوده وضوابطه.
- أن يكون تنفيذ الأمر الصادر بالحبس خلال ثلاثة الأشهر التالية لصدوره،

ولا يجوز تجاوز ذلك ما لم تجدد المدة.

- أن لا يتجاوز المتهم المحبوس احتياطاً مدة معينة في الحبس، بل لابد من خلال مدة محددة.

- ألا يتم اتصال المتهم المحبوس احتياطاً بغيره ممن هو خارج الحبس إلا وفق شروط وضوابط معينة.

- **منهج البحث:**

لقد نهجت في بحثي منهجًا علميًا يتمثل في الخطوات الآتية:

١- بيان المصطلحات الفقهية والمفردات اللغوية التي تحتاج إلى بيان، وذلك بالرجوع إلى معاجم اللغة وكتب الفقه عند المذاهب الفقهية.

٢- أعرض المسألة وأتناولها بالبحث والدراسة والمقارنة بين المذاهب الفقهية، ولا أقتصر على المذاهب الأربعة المشهورة، وإنما تطرقت إلى المذاهب الأخرى كالظاهرية والشيعة الإمامية.

٣- أذكر أدلة كل مذهب وأناقشها إن وجدت لها مناقشة، ثم أجيب عما يمكن الإجابة عنه من مناقشات واعتراضات، وبعدها أختار الرأي الراجح، وأبيِّن سبب ترجيحه.

٤- قدمت تمهيدًا لكل باب أو فصل أو مبحث أو مطلب حسب مقتضيات كل منها.

٥- اعتمدت في تقرير الأحكام الشرعية على المصادر القديمة، واستأنست بالمراجع الحديثة، ولمزيد من الفائدة ذكرت بعض نصوص القانون المصري.

٦- ولما كان الفقه هو استنباط الحكم من الأدلة، كان من الضروري أن أورد الأدلة النقلية من القرآن الكريم والسنَّة النبوية، مع عزو الآيات القرآنية إلى سورها ورقم الآية، وبيان وجه الاستدلال منها.

٧- أعقبت البحث بخاتمة ذكرت فيها خلاصة البحث وما توصلت إليه من نتائج وتوصيات أقرتها الشريعة الإسلامية الغراء، وسارت على نهجها القوانين الوضعية المختلفة.

- **أسباب اختيار الموضوع:**

دفعني إلى اختيار هذا الموضوع بحثًا ودراسة أمور عدة منها:

١-إظهار مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، والرد على من يتهم الشريعة الإسلامية بالجمود والتخلف وعدم الملاءمة للعصر الحاضر، فباطل ما يزعمون، لأن ما أتت به الشريعة الإسلامية قلَّما يوجد تشريع مثله يحفظ للإنسان آدميته ويصون له كرامته، لذلك كان لابد من إظهار حقائق الإسلام وحكم تشريعاته، في مجال حقوق الإنسان عامة، وحقوق المتهم بصفة خاصة.

٢- أصل الضمانات جميعها ينبعث من مبدأ الأصل في الإنسان البراءة فهو بمثابة الدستور الأساسي لضمان حرية المتهم وكرامته الإنسانية، وبمقتضى هذا المبدأ يعد المتهم بريئًا حتى تثبت إدانته بأدلة قاطعة، ولا يحد من نطاق هذا الأصل غير الحكم النهائي الصادر بالإدانة.

٣- زاد الاهتمام في السنوات الأخيرة بالأمور المتصلة بتوفير العدالة في التعامل مع المواطن البريء وضمانتها أو ما يسمى بحقوق الإنسان، فإذا كان المواطن العادي يعاني مما يمس حريته وحقه في الاستمتاع بالعدالة والأمن، فإن المتهم يكون أكثر حاجة إلى ضمان حقه الإنساني في المعاملة الكريمة، واستصحاب براءته، أو التنفيذ العادل غير المتعسف فيه، لاسيما في الوقت الحاضر الذي أصبحت فيه حقوق الإنسان بصفة عامة، وحقوق المتهم بصفة خاصة تمثل شكلاً من أشكال قياس تقدم الأمم وتحضرها.

٤- الحماية الأمنية لحقوق المتهم تأتي من أحكام الشريعة الإسلامية إذ لا يجوز القبض عليه أو حبسه إلا لضرورة وفي أحوال معيَّنة، ولهذا حظرت ممارسة كافة وسائل الإكراه والتعذيب التي يتعرض لها المتهم خلال مراحل الدعوى الجنائية، لأن هذه الأساليب لا تتفق ومبادئ الشريعة الإسلامية، وتأكيد حقه في الدفاع الشرعي، وتقرير مبدأ التعويض عن الأضرار الناجمة عن الحبس الاحتياطي.

- **خطة البحث:**

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى ثلاثة فصول يسبقهما فصل تمهيدي وذيلت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

الفصل التمهيدي: الحبس الاحتياطي للمتهم في الشريعة الإسلامية

المبحث الأول: التعريف بالحبس الاحتياطي والدليل على مشروعيته وحكمه.

المطلب الأول: التعريف بالحبس الاحتياطي في اللغة والشرع والقانون.

المطلب الثاني: الدليل على مشروعية الحبس من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

المطلب الثالث: حكم الحبس في الشريعة الإسلامية.

المطلب الرابع: جهة إصدار الأمر بالحبس الاحتياطي للمتهم في الفقه الإسلامي.

المطلب الخامس: التطور التاريخي للحبس الاحتياطي للمتهم.

المبحث الثاني: التعريف بالمتهم والمصطلحات المشابهة له في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: التعريف بالمتهم وضماناته في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: طرق إثبات التهمة في الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: التمييز بين المتهم والمصطلحات المشابهة له.

المطلب الرابع: الفرق بين الحبس الاحتياطي وبعض الإجراءات المشابهة له.

المبحث الثالث: التعريف بالضمانات في الشريعة الإسلامية.

الفصل الأول: الحبس الاحتياطي للمتهم أنواعه ومبرراته وشروطه في الفقه الإسلامي:

المبحث الأول: أنواع الحبس ومدته المقررة للمتهم في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: أنواع الحبس للمتهم في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: حبس الاستظهار أو الاستيثاق وأسبابه في الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: حبس التعزير المؤبد والمؤقت في الفقه الإسلامي.

المطلب الرابع: مدة الحبس الاحتياطي»المؤقت» للمتهم في الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني: مبررات الحبس الاحتياطي للمتهم وشروطه في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: مبررات الحبس الاحتياطي للمتهم في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: شروط الحبس الاحتياطي للمتهم في الفقه الإسلامي.

الفصل الثاني: ضمانات المتهم المحبوس احتياطيًا في الفقه الإسلامي وحقوقه.

المبحث الأول: حقوق المتهم المحبوس احتياطيًا داخل محبسه في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: تصنيف السجناء المحبوسين احتياطيًا في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: حق المتهم المحبوس احتياطيًا في الخلوة الشرعية بزوجته داخل محبسه.

المطلب الثالث: حق المتهم في الرعاية الصحية وتلقي العلاج داخل محبسه.

المطلب الرابع: حق المتهم المحبوس احتياطيًا في الغذاء والنظافة داخل محبسه.

المطلب الخامس: حق المتهم المحبوس احتياطيا في زيارة أقربائه وأصدقائه له داخل محبسه.

المطلب السادس: حق المتهم في المراسلة والاطلاع على الصحف داخل

محبسه.

المبحث الثاني: ضمانات المتهم المحبوس احتياطيًا في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: مبدأ البراءة الأصلية في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: ضمانات المتهم أثناء القبض عليه في الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: ضمانات المتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي وأهميته.

المطلب الرابع: ضمانات المتهم أثناء استجوابه في الفقه الإسلامي.

المطلب الخامس: الدفاع عن المتهم المحبوس احتياطًا في الفقه الإسلامي.

الفصل الثالث: انتهاء الحبس الاحتياطي وبدائله في الفقه الإسلامي

المبحث الأول: انتهاء الحبس الاحتياطي للمتهم في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول:انتهاء الحبس الاحتياطي بالإفراج الوجوبي أو الجوازي عن المتهم في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: سقوط عقوبة الحبس الاحتياطي عن المتهم وانقضاؤها في الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني: رد الاعتبار للمتهم المحبوس احتياطيًا وتعويضه عن الخطأ القضائي في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: رد الاعتبار للمتهم المحبوس احتياطًا بعد الحكم ببراءته.

المطلب الثاني: تعويض المتهم المحبوس احتياطيًا عن الخطأ القضائي في الفقه الإسلامي.

الخاتمة.

الفهارس.

الفصل التمهيدي

الحبس الاحتياطي للمتهم في الشريعة الإسلامية

في الحقيقة يُعد الحبس الاحتياطي من أخطر الإجراءات التي يتعرض لها المتهم أثناء مرحلة التحقيق معه، وعليه فالأصل في المتهم أنه برئ حتى تثبت إدانته، وعلى الرغم من أن الحبس الاحتياطي يعد إجراءاً مؤقتاً مفاده سلب حرية المتهم لفترة زمنية معينة من أجل تحقيق المصلحة العامة للجميع، كان من الواجب علينا أن نتعرف على مفهوم الحبس الاحتياطي، وحكمه، والدليل عليه.

المبحث الأول

التعريف بالحبس الاحتياطي والدليل على مشروعيته وحكمه.

المطلب الأول: تعريف الحبس في اللغة.

هو المنع والإمساك، مصدر حبس، ويطلق على الموضع، وجمعه حُبوس بضم الحاء، وللمرأة حبيسة، وللجمع حبائس، ولمن يقع منه الحبس حابس(١).

والحبس المنع من الحركة وهو ضد التخلية، بمنعه ومسكه وسجنه والحبس:المكان الذي يُحبس فيه، والحبس هو المنع من الانبعاث، وقد يرد بمعنى المنع المطلق(٢).

وفي معني الحبس السّجن، وهو بفتح السين بمعنى الحبس(٣)، وبكسرها المكان الذي يحبس فيه الإنسان، قال تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱلسِّجۡنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا

(١) تاج العروس للزبيدي ج ١٥ ص ٥٢٠، فصل الحاء مع السين، الموسوعة الفقهية ج١٦ ص٢٨٢

(٢) لسان العرب ج٦ ص٤٤، باب: (حبس).

(٣) المصباح المنير ج١ ص ٢٦٧ كتاب: السين.

يَدۡعُونَنِيٓ إِلَيۡهِ ﴾[١]، ويُعرف التوقيف بمعنى احتجاز الشخص في مكان محدد أو مغلق وبوجود رقابة عليه، ومنعه من مغادرته، والتوقيف يعني المنع[٢]، ومن الألفاظ ذات الصلة بالحبس الحجر، وهو بمعنى المنع، وكذلك لفظ الحصر يأتي بمعنى الحبس قال تعالى: ﴿ وَجَعَلۡنَا جَهَنَّمَ لِلۡكَٰفِرِينَ حَصِيرًا ﴾[٣]: -أي - سجناً وحبساً.

المطلب الثاني: تعريف الحبس الاحتياطي في الشريعة[٤].

عرَّفه صاحب البدائع فقال: ما يمنع المحبوس عن الخروج إلى أشغاله ومهماته وإلى الجُمَع والأعياد وتشييع الجنائز وعيادة المرضى والزيارات والضيافة[٥].

وعرفه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه سواء كان في بيت أو في مسجد أو كان بتوكيل الخصم، أو ملازمة

---

(١) سورة يوسف الآية ٣٣.

(٢) يطلق على هذه العقوبة مسمى الحبس في القانون إذا قلت مدتها على ثلاث سنوات وزادت على أربع وعشرين ساعة، وتسمى السجن إذا زادت على ثلاث سنوات، إلى أن تستغرق عمر المحكوم عليه كلها. وعقوبة السجن هي عقوبة أصلية في قانون الجزاء، هي وضع المحكوم عليه في أحد السجون العمومية، وتشغيله داخل السجن أو خارجه في الأعمال التي تعينها الحكومة. أما الحبس فهو عقوبة أصلية في مواد الجنح والمخالفات، وهي وضع المحكوم عليه في أحد السجون المركزية أو العمومية، المدة المحكوم بها عليه.

(٣) سورة الإسراء الآية ٨.

(٤) من معاني الاحتياط لغة: الأخذ في الأمور بالأحزم والأوثق، وبمعنى المحاذرة، ومنه القول السائر: أوسط الرأي الاحتياط، وبمعنى الاحتراز من الخطأ واتقائه، ومِنْهُ قولُه تعالى: وأُحيطَ بثَمَرِهِ فأصبح يقلب كفيه.....) أَي أَصابَهُ مَا أَهْلَكَه وأَفْسَدَه، ويستعمل الفقهاء الاحتياط بهذه المعاني كذلك المصباح المنير ج١ ص ١٦٧ باب: الحاء مادة: (حوط).

(٥) بدائع الصنائع جـ٧ ص١٧٤، البحر الرائق جـ٦ ص٣٠٨.

المتهم ومراقبته، ومنعه من الخروج إلى أشغاله ومهماته الدينية والاجتماعية[١].

وعرفه ابن فرحون فقال: هو حبس الشخص حتي يؤدي ما عليه أو يموت في الحبس أو يتبين للإمام أنه لا شيء معه فيطلقه[٢]. وقد يكون الحبس بأن يربط الحبيس بالشجرة، وليس من لوازمه الجعل في بنيان خاص لذلك.

الخلاصة: هي إبراز مضمون الحبس الاحتياطي بأنه ينصب على من هو متهم في سلب حريته ولفترة محددة من الزمن قابلة للمد والتجديد، وبناء على ذلك، نجد أن الفقهاء وضعوا الحبس الاحتياطي حالة استثنائية على القاعدة العامة تقتضيها ضرورة التحقيق، وغاية المحقق من وضع المتهم بالحبس الاحتياطي هو ضمان سلامة التحقيق، وتسهيل استجوابه ومواجهته بالأدلة كلما استدعى التحقيق ذلك، وكذلك الحيلولة دون تمكينه من الهرب أو العبث بأدلة الدعوى، أو التأثير على الشهود، أو تهديد المجني عليه، كذلك ثمة أمور تتعلق بالمتهم نفسه وهي وقايته من احتمالات الانتقام منه[٣].

---

(١) الطرق الحكمية ص ٨٨، الموسوعة الفقهية ج١٦ ص٢٨٣.

(٢) تبصره الحكام ج١ ص ٣٧٣. وجاء في فقه السنة: الحبس على ضربين: حبس عقوبة، وحبس استظهار، فالعقوبة لا تكون إلا في واجب، وأما ما كان في تهمة، فإنما يستظهر ليستكشف به عمال وراءه)، فقه السنة ج ٣ ص ٢٥١.

(٣) لم يضع التشريع المصري تعريفاً محدداً للحبس الاحتياطي، وإنما اكتفى بإيراد قواعد تعالج موضوع الحبس الاحتياطي في قانون الإجراءات الجنائية، فقيل هو: إجراء من إجراءات التحقيق غايته ضمان سلامة التحقيق الابتدائي من خلال وضع المتهم تحت تصرف المحقق وتيسير استجوابه أو مواجهته كلما استدعى التحقيق. الحبس الاحتياطي دراسة لنصوص التشريع المصري الفرنسي د.إبراهيم حامد طنطاوي ص٤ نشر دار الفكر الجامعي- الإسكندرية.

المطلب الثالث: الدليل على مشروعية الحبس من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول:

اتفق الفقهاء على مشروعية الحبس للنصوص والوقائع الواردة في ذلك من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول(١).

أولاً: الكتاب قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾(٢)، دلت الآية على توقيفِ الشاهدين في ذلك الوقت لتحليفهما، وهذا نصٌ في جواز الحبس، وقال عنها القرطبي: «هذه الآية أصل في حبس من وجب عليه الحق»(٣)، أما في (تحبسونهما) فيقصد به الحبس القصير المدى، وفيها إرشاد إلي حبس من توجب عليه حق حتى يؤديه، وهي غير منسوخة لعمل أبي موسى الأشعري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بها في الكوفة زمن إمارته.

٢- قال تعالى: ﴿ وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ ﴾(٤)، وللعلماء أقوال في نسخ هذه الآية منها: أن الحبس نسخ في الزنا فقط بالجلد والرجم وبقي مشروعـًا في غير ذلك...(٥).

---

(١) شرح فتح القدير ج٧ ص٢٧٨، والحبس مشروع بالكتاب لأنه المراد بالنفي ﴿ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ ﴾ [المائدة: ٣٣].

(٢) سورة المائدة الآية ١٠٦.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ج ٢ ص ٢٣٠، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٢ ص ٨٧.

(٤) سورة النساء الآية ١٥.

(٥) المبسوط للسرخسي ج ٢٠ ص ٨٨، أحكام القرآن لابن العربي ج١ ص٣٥٧.

ثانيـًا: السنة: ما رواه بهز بن حكيم عن أبيه عن جده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: «أن النبي ﷺ حبس رجلاً في تهمة ثم خلى عنه»(١).

٢- وما رواه أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ بعث خيلاً قِبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة، يقال له ثمامة بن أثال، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه النبي ﷺ فقال: «ما عندك يا ثمامة؟ فقال: عندي خير يا محمد... الحديث»، وفيه أن النبي ﷺ تركه مربوطـًا مدةً تزيد على يومين، ثم أمر بإطلاقه»(٢).

=**وجه الدلالة من الحديث:** أن النبي ﷺ وقع منه الحبس، وفعل النبي ﷺ دليل على مشروعيته. والنبي ﷺ أبقى ثمامة محبوسـًا مدة تزيد على يومين، وهذا دليل على مشروعية الحبس، ولو كان الحبس غير جائز لأمر النبي ﷺ بإطلاقه، وقال النووي: «وفي هذا جواز ربط الأسير وحبسه»(٣).

ثالثـًا: الإجماع:أجمع الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من العلماء على مشروعية الحبس، وقد حبس الخلفاء الراشدون وابن الزبير والقضاة ومن بعدهم في جميع الأمصار من غير إنكار، فكان ذلك إجماعـًا على مشروعية الحبس(٤).

رابعـًا: المعقول: تدعو الحاجة عقلاً وشرعـًا إلى إقرار الحبس للكشف عن

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه جـ٤ ص٢٨ ح رقم: ١٤١٧ «باب: ما جاء في الحبس في التهمة» وروى برواية أبو هريرة وقال: عنه الترمذي حديث(حسن)، نيل الأوطار للشوكاني جـ٧ ص٣٢٩.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحة ج٨ ص ٢٧٤ ح رقم: ٢٢٤٥ باب: الربط والحبس في الحرم.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ج ١٢ ص ٨٧.

(٤) حاشية ابن عابدين ج٥ ص٢٩٩ قوله: لأن الحبس للتهمة مشروع) أي والتهمة تثبت بأحد شطري الشهادة العدد أو العدالة المبسوط ٢٠ ص ٨٨-٩١، تبصره الحكام لابن فرحون ج ٢ص ٣١٧.

المتهمين، ولكف أهل الجرائم المنتهكين للمحارم، الذين يسعون في الأرض فساداً ويعتادون ذلك، بل ذهب بعض الفقهاء إلى أن الحبس يكون واجبًا أحيانًا إذا تعيَّن وسيلة لإيصال الحقوق إلى أربابها(١).

المطلب الرابع: حكم الحبس الاحتياطي للمتهم في الفقه الإسلامي.

أجمع الفقهاء على مشروعية الحبس، وهو أحد وسائل تنفيذ العقوبات التعزيرية والتأديبية التي من شأنها إصلاح مرتكبي الجرائم، هذا ولا يمنع أن له مساوئ كثيرة خاصة وأن السجن وسيلة احتكاك بين السجناء، **لذا فقد اختلف الفقهاء في مشروعية الحبس الاحتياطي للمتهم** بارتكاب جريمة لحين التثبت والتأكد من حقيقية الاتهام الموجه إليه على قولين:

القول الأول: لجمهور الفقهاء من الحنفية(٢) والمالكية(٣) والشافعية(٤) حيث قالوا: بجواز الحبس الاحتياطي للمتهم بارتكاب جريمة لحين التأكد من حقيقة التهمة المنسوبة إليه ومشروعيته، وأجازوا للإمام أن يتخذ محبسًا، وأكدوا ذلك بقولهم لابد للإمام من اتخاذ محبس لتحقيق أغراض التأديب والاستصلاح واستيفاء الحقوق والاحتفاظ بمن توجه له تهمة حتى يستبرأ أو يثبت عليه حد أو

---

(١) البحر الرائق جـ٥ ص٤٩، مواهب الجليل جـ٦ ص٣٢١، الطرق الحكمية ص٨٩، معين الحكام للطرابلسي ص ١٩٦.

(٢) شرح فتح القدير جـ٧ ص٢٧٧، حاشية ابن عابدين جـ٥ ص٣٧٦ وهو مشروع بالكتاب والسنَّة والإجماع.

(٣) تبصرة الحكام جـ٢ ص٣٠٩، معين الحكام ص١٩٦، أنوار البروق جـ٤ ص١٣٦.

(٤) مغني المحتاج جـ٦ ص٢٨٤ «ويستحب أن يكون للوالي حبس لأنه يحتاج إليه للتأديب واستيفاء الحق من المماطل» نهاية المحتاج جـ٨ ص٢٥٣، قليوبي وعميرة جـ٤ ص١٩٧, ٣٠٣.

قصاص حتى يُستوفى منه[١]، واستدلوا على قولهم بالكتاب والسنة والمعقول.

أولاً: الكتاب:قال تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾[٢]، **وجه الدلالة من الآية**:الإمساك والحبس في البيوت كان في صدر الإسلام قبل أن يكثر الجناة، فلما كثروا وخشي قُوتهم اتخذ لهم سجن[٣].

ثانيًا: السنة: ما رواه بهز بن حكيم عن أبيه عن جده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أن النبي ﷺ (حبس رجلاً في تهمة ثم خلي عنه)[٤]، وهذا دليل على مشروعية الحبس، ولو كان الحبس غير جائز لأمر النبي ﷺ بإطلاقه، وقال النووي: «وفي هذا جواز ربط الأسير وحبسه»[٥].

ثالثًا: المعقول: الحبس الاحتياطي جائز ومشروع بالأدلة السابقة وتقتضيه المصلحة العامة حتى تظهر الحقيقة، لأنه ليس من العقل أو الشرع أن يؤتي بسارقِ أو قاتلِ ولم تقم البينة عليه ثم يترك طليقـًا، وإنما يحبس حتى يتمكن القضاء من التثبت من الاتهام أو نفيه، مع مراعاة القيود والضمانات المشروعة[٦].

---

(١) حاشية ابن عابدين ج٥ ص٢٩٩ جاء نصه: (هنا يدل ظاهرا على أن القاضي يعزر المتهم وإن لم يثبت عليه)، أسني المطالب ج ٤ ص ١٩٩، المغني لابن قدامه ج ١٠ ص ٣٤٨، تبصره الحكام لابن فرحون ج٤ ص ١٣٤.

(٢) سورة النساء الآية ١٥.

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٥ ص ٨٤.

(٤) سبق تخريجه بالبحث ص٩.

(٥) شرح النووي على صحيح مسلم ج ١٢ ص ٨٧.

(٦) حاشية ابن عابدين جـ٥ ص٣٧٦ «لأن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعوا عليه»، البحر الرائق جـ٦ ص٣٠٧، معين الحكام ص١٩٧، تبصرة الحكام جـ٢ ص٣١٠، الطرق الحكمية ص٨٨.

القول الثاني: عدم مشروعية الحبس الاحتياطي للمتهم قبل ثبوت التهمه عليه، ولا يجوز تطبيقه بمجرد الشبهه على الإطلاق[١]، **به قال الظاهرية**[٢] **وأبو يوسف من الحنفية وبعض الشافعية**[٣] واستدلوا على قولهم بالاتي:

أولاً: الكتاب: قال تعالى: ﴿**وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا**﴾[٤]: ما لهم بذلك من علم صحيح يصدِّق ما قالوه، ما يتبعون إلا الظن الذي لا يجدي شيئًا، ولا يقوم أبدًا مقام الحق[٥]، فلا يجوز اتهام الناس لمجرد الظن، وعليه فلا حبس للتهمة.

ثانياُ: السنة: جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ مِنْ غَامِدٍ مِنْ الْأَزْدِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللهِ طَهِّرْنِي فَقَالَ وَيْحَكِ ارْجِعِي فَاسْتَغْفِرِي اللهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ فَقَالَتْ أَرَاكَ تُرِيدُ أَنْ تُرَدِّدَنِي كَمَا رَدَّدْتَ مَاعِزَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ وَمَا ذَاكِ قَالَتْ إِنَّهَا حُبْلَى مِنْ الزِّنَى فَقَالَ آنْتِ قَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ لَهَا حَتَّى تَضَعِي مَا فِي بَطْنِكِ قَالَ فَكَفَلَهَا رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ حَتَّى وَضَعَتْ قَالَ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ قَدْ وَضَعَتْ الْغَامِدِيَّةُ فَقَالَ إِذًا لَا نَرْجُمُهَا وَنَدَعُ وَلَدَهَا صَغِيرًا لَيْسَ لَهُ مَنْ يُرْضِعُهُ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ فَقَالَ إِلَيَّ رَضَاعُهُ يَا نَبِيَّ اللهِ قَالَ فَرَجَمَهَا[٦].

وجه الدلالة من الحديث: يدل دلالة واضحة على عدم جواز الحبس للجاني

---

(١) المحلى لابن حزم ج١٣ ص ٢٥، الخراج لأبي يوسف ص٣٤٣، الأحكام السلطانية للماوردي ص١٥٦.

(٢) المحلى لابن حزم جـ١٢ ص٢٤، ٢٥، الطرق الحكمية ص٩٠.

(٣) مغني المحتاج جـ٦ ص٢٨٤، الأحكام السلطانية للماوردي ج١ ص٢٧٣ جاء نصه: (ولم يجز أن يحبسه لكشف ولا استبراء....)، ولا أن يأخذه بأسباب الإقرار إجبارا، كشاف القناع جـ٦ ص٣١٨.

(٤) سورة النجم الآية ٢٨.

(٥) تفسير الطبري ج ١٢ ص ٦٥.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحة جـ٩ ص٦٨ ح رقم: ٣٢٠٧ باب: «من اعترف على نفسه بالزني».

لفعل النبي ﷺ مع الغامدية.

قيل: هذا الحديث مردود بفعل النبي ﷺ ووجود الكفيل بدلاً من الحبس الاحتياطي.

الترجيح: يترجح مما سبق قول جمهور الفقهاء القائل: بجواز ومشروعيته الحبس الاحتياطي للمتهم لأنه إجراء احترازي تقتضيه المصلحة العامة، ولأن المتهم هو واحد من ثلاثة: إما بريئـًا ليس من أهل التهمة أو فاجراً أو مجهول الحال، فإن كان بريئـًا فلا يجوز حبسه، وإن كان فاجراً من أهل التهمة فإنه يحبس حتى يحدث توبة، وإن كان مجهول الحال لا يعرف ببر ولا فجور فإنه يحبس حتى ينكشف حاله[١]. والحقيقة التي لا جدال فيها أن الحبس الاحتياطي لا يتعارض مع مبدأ الحرية الشخصية للإنسان وقرينة البراءة، فالأصل في الإنسان براءته مما أسند إليه، والذي يقتضيه التحقيق لا يقوم إلا على أساس توافر أدلة أو قرائن تكفي لتبرير هذا الحبس، فهو في حقيقته تدبير احترازي وليس عقوبة.

المطلب الخامس: جهة إصدار الأمر بالحبس الاحتياطي للمتهم في الفقه الإسلامي.

اختلف الفقهاء فيمن يملك حق الحبس الاحتياطي للمتهم على قولين:

القول الأول: لجمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية وقول للشافعية والحنابلة حيث قالوا: بأن أمر الحبس الاحتياطي للمتهم إنما هو للولي والقاضي سواء[٢].

---

(١) الطرق الحكمية ج١ صى٨٨ نصه: (أن يكون المتهم مجهول الحال، لا يعرف ببر ولا فجور، فهذا يحبس حتى ينكشف حاله عند عامة علماء الإسلام).

(٢) معين الحكام للطرابلسي ص ١٧٩، تبصرة الحكام لابن فرحون ج ٢ ص ١٤١، الطرق الحكمية ص١٠٢.

وحجتهم في ذلك: أن الحبس عمل من أعمال القاضي لأنه به يتوصل إلى معرفة الجاني من عدمه، سواء نص على هذه الولاية بأنها من اختصاصاته أم لا، وهذا يختلف باختلاف العرف والأحوال، وليس لذلك حد في الشرع.

ويؤكد ذلك ما ذكره ابن حبيب من المالكية قال: أتى هشام بن عبد الملك رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو قاضي المدينة برجل متهم خبيث معروف بالصبيان قد لصق بغلام في الزحام، فبعث إلى مالك يستشيره فيه، فأمر مالك القاضي بعقوبته، فضربه أربعمائة سوط[١].

القول الثاني: الحبس الاحتياطي للمتهم من اختصاص الوالي، وليس للقاضي حبس المتهم، به قال: الماوردي من الشافعية وبعض الحنابلة[٢].

واحتجوا على ذلك بالآتي: أن ولاية الوالي المنع من الفساد في الأرض، وقمع أهل الشر والعدوان، وذلك لا يتمكن إلا بالعقوبة للمتهمين المعروفين بالإجرام، بخلاف ولاة الأحكام فإن موضوعها إيصال الحقوق وإثباتها، فكل وال أمر بفعل ما فوض إليه[٣].

الرأي الراجح: رأي جمهور الفقهاء القائل: بأن الحبس الاحتياطي للمتهم ليس خاصاً بالوالي فقط، وإنما يكون للقاضي لأنه يدخل ضمن اختصاصاته، إلا

---

(١) معين الحكام للطرابلسي ص ١٧٩، فتاوي ابن تيميه ج ٣٥ ص ٣٩٩.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٧٤ نصه: (وإن كان الناظر الذي رفع إليه هذا المتهوم أميرا أو من أولاد الأحداث)، والطرق الحكمية ص ١٠٣، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٢٥٨.

(٣) معين الحكام للطرابلسي ص ١٧٩، تبصرة الحكام ج٢ ص ١٦١، وجاء نصه»: واعلم أن الولايات تختلف بحسب العرف والاصطلاح، كما تقدم في كلام ابن قيم الجوزية أن عموم الولايات وخصوصها ليس له حد في الشرع، وأن ولاية القضاء من بعض البلاد وبعض الأوقات، تتناول ولاية والي الحرب وبالعكس.

إذا كانت ولايته مقيدة ومنصوصا عليها فلا يكون من اختصاصه إلا فيما أوكل إليه، وهذا يختلف باختلاف الزمان والمكان كلُ حسب تشريعاته المنظمة لهذا الشأن.

المطلب السادس: التطور التاريخي للحبس الاحتياطي للمتهم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.

لم تكن فكرة ضمانات المتهم وليدة العصور الحديثة، بل هي معروفة منذ أقدم العصور، والتي عرفت صورًا مختلفة لها، فأقدم الحضارات المعروفة في مجتمع يسوده القانون هو مجتمع وادي الرافدين بالعراق، حيث كانت مهدًا لأقدم الحضارات والشرائع[١]، وعلى الرغم من أن مرحلة التحقيق هي التي تسبق المحاكمة لم تكن معروفة في ظل تلك التشريعات، إلا أنها أكدت على بعض الضمانات لمن يتهم بجرم معين قبل محاكمته[٢].

وعليه فالحبس الاحتياطي أمر عرفته التشريعات العقابية القديمة، وهو صفة استثنائية لا يجوز الأمر به إلا بوصفه استثناء، كذا تشريعات القدماء المصريين، والقانون الروماني والشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية.

الفرع الأول:الحبس الاحتياطي عند القدماء المصريين.

في مجتمع وادي النيل، وعلى الرغم من أن حقوق الدفاع كانت غامضة وكان يسيطر على النظام الإجرائي فيها الطابع الاتهامي، إلا أنها كانت تمتاز بوجود عدد من المحاكم الجنائية إلى جانب المحاكم العادية، التي كان يراعى في تشكيلها بعض

---

(١) ضمانات المتهم في الدعوى الجزائية خلال مرحلة التحقيق الابتدائي، د. حسن بشيت خوين، ج١ص١٤، مكتبة دار الثقافة، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

(٢) (17من شريعة لبت عشتار التي راعت فيها الحرية الشخصية للفرد، فحرمت إلقاء القبض على أي شخص بسبب فعل إجرامي لم تثبت علاقته به بشكل قطعي.

الضمانات المتمثلة في العلانية[١].

ويستدل على استخدام الحبس الاحتياطي بوجود السجون في العصور القديمة، وكان يحبس المتهمون في القلاع انتظارًا لمحاكمتهم، وكانوا يوثقون بالأغلال ويكرهون على الأعمال الشاقة[٢].

الفرع الثاني: الحبس الاحتياطي في القانون الروماني.

عرف القانون الروماني في إحدى مراحل تطوره مبدأ أن الأصل في المتهم البراءة، وقد تميزت تلك المرحلة التي بدأت منذ القرن السابع وحتى قيام الإمبراطورية الرومانية بأن المحاكمة كانت تتم بإجراءات علنية، ونص على ذلك قانون الألواح الاثني عشر الحق في الحرية، وكان الحبس الاحتياطي معروفًا لديهم، بيد أنّه لم يكن يطبق إلا في حالتين:اعتراف المتهم بارتكابه للجريمة، أو ضبطه وهو متلبس بالجريمة، وقد وجد إلى جانب الحبس الاحتياطي الإفراج المؤقت المشروط بالكفالة، وكان حقًا للمتهم لا منحة حتى ولو كانت الجريمة معاقبًا عليها بالإعدام، على أن يتعهد بالمثول أمام قضاته في اليوم المحدد للمحاكمة، وإلا تمت في غيبته ما لم يبد عذراً وعندئذٍ يُمنح أجلاً لإعداد دفاعه[٣].

الفرع الثالث: الحبس الاحتياطي في المواثيق الدولية.

---

(١) ضمانات وحقوق المتهم في قانون الإجراءات الجنائي.د.طارق محمد الديراوي ص١٧.

(٢) كما ويستدل على ذلك من قطعة من البردى التي عُثر عليها بين الآثار المصرية القديمة كتبت في عهد الملك رمسيس التاسع في مدة حكم الدولة العشرين من ست صفحات، وهي عبارة عن محضر إجراءات قضائية وكان القضاء الجزائي من اختصاص محاكم رؤساء المدن ورؤساء الأقاليم وكانوا يأمرون بالحبس ويستحضرون المتهمين تحت التحفظ وذلك حتى تتم محاكمتهم). - الحبس الاحتياطي د. محمد عبد الله المر ص ٦١.

(٣) الحبس الاحتياطي علمًا وعملا، د. معوض عبد التواب ص١٤، ط ٢ سنة ١٩٩٤.

فإن ما يتشدق به الغرب من إعلان حقوق الإنسان جاء ليضع حدًا فاصلاً بين الحرية الفردية والسلطة، وضمانا للتوازن المفروض قيامه بين حقوق الفرد وحقوق الدولة، وتعد الضمانات التي يؤمنها الدستور والقانون في الدعوى الجنائية وجهًا من أوجه هذا التوازن، وقد جاءت المواثيق الدولية لتؤكد حقوق الفرد بعد طول نزاع بين الفرد والجماعة والفرد والسلطة، فقد أكدت حرية الفرد مثلاً في الفكر والدين والاتجار، وحق الإنسان في التعليم، وحقه في الأمن على حريته وحياته وكرامته وملاحقة الدولة جنائياً للأفراد الذين يسيئون لمجتمعهم ولأفراده، ما هي إلا وسيلة من وسائل ضمان حريات باقي أفراد المجتمع وحقوقهم، لكن يجب أن يبقى ضمن إطارها القانوني بعيداً عن التعسف، ويشكل هنا مؤشرًا وطنيًا ودوليًا كمعرفة مدى رقي الدولة والمجتمع ومدى التزامهما بمبادئ حقوق الإنسان التي أصبحت حقوقًا ثابتة بشرعة عالمية وبمواثيق وعهود دولية(١).

الفرع الرابع: الحبس الاحتياطي في الشريعة الإسلامية.

عندما يبتعد الناسُ عن نور الشريعة الإسلامية وروحها، وتترك الحكوماتُ تطبيقها والعمل بها، تتسلط الدكتاتورية، ويظهر الظلم، ويخبو العدل، ويبرز الانتقام والتشفي وحب الذات، والتمسك بالسلطة، وكراهية من ينصح بالعدل ويدعو لحرية

---

(١) النظرية العامة في التوقيف الاحتياطي د.عمر واصف الشريف ص١٢٢ المادة التاسعة من هذا الإعلان1948 على أنه «لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفيًا)وقد نص العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادرة بتاريخ 16/12/1966 على بعض بنود تتعلق بحقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، إذ نصت المادة التاسعة الفقرة الأولى منه على أنه «لكل إنسان الحق في الحرية والأمان على شخصه..ولا يجوز تحكمًا القبض على أي إنسان أو اعتقاله». كما أوجبت الفقرة الثانية من نفس المادة «لكل شخص أوقف أن يعلم بالأسباب التي دعت إلى توقيفه وبالتهم الموجهة إليه».

الإنسان وكرامته؛ ولذلك فقد أنشأ الجبابرة على مرِّ العصور قلاع السجون لسلب حرية كل من يخالفهم في أعمالهم، ويتمرد على ظلمهم وجبروتهم.

فلما جاء موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالبّينات والهدى، أصدر فرعون أمره إن لم يتوقف عن دعوته الناس للإيمان بالله وحده أن يلقيه في السجن، قال تعالى: ﴿ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴾[1]﴿وهكذا أراد الوثنيون بالنبي ﷺ أن يُثبتوه فلا يخرج لدعوة الناس إلى عبادة الله وتوحيده، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ۚ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾[2]:و لم يكن على عهد النبي ﷺ وأبي بكر الصديق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بناء خاص للسجن، وإنما كان المتهم أو المحكوم عليه يحبس في المسجد أو الدهليز ويلازمه خصمه أو نائبه لئلا يحاول الهرب، وغاية النبي ﷺ من هذا منع المتهم من الاختلاط بغيره، وإن أصاب المتهم أو المحكوم عليه حدًا من حدود الله أقيم عليه فورًا دون إبطاء ما دام لا يوجد مانع من التنفيذ أو شبهة ما يسقط بها الحد.

واستمر هذا إلى أن جاء عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فاشترى دارًا بمكة المكرَّمة من صفوان بن أمية رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بأربعة آلاف درهم واتخذها محبسًا[3]، ويروى أن أول من بنى سجنًا في الإسلام هو سيدنا علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ الأول: بناه من القصب الفارسي وسماه «نافعًا» فنقبه اللصوص، وتسيب الناس منه، وبنى آخر وسماه «مخيسًا» من التخسيس والتذليل وهو يخيس

---

(١) سورة الشعراء الآية ٢٩.

(٢) سورة الأنفال الآية ٣٠.

(٣) شرح فتح القدير جـ٧ ص٢٧٧، حاشية ابن عابدين جـ٥ ص٣٧٧، معين الحكام ص١٩٦، تبصره الحكام جـ٢ ص٣١٠، مغني المحتاج جـ٦ ص٢٨٤، الطرق الحكمية ص٩٠.

المحبوسين بالكوفة[١].

لذا ذهب بعض الفقهاء في إلى جواز الحبس في التهمة، عملاً بقاعدة الأخذ بالأحواط، وسدّ الذرائع، وإزالة الضرر من أجل حماية المجتمع التي تقتضي الحد من حرية المتهم من أجل المصلحة العليا، وهي حماية المجتمع من الجريمة[٢].

وعليه فالدافع الحقيقي للحبس الاحتياطي هو الرغبة في الوصول إلى الحقيقة، وذلك عن طريق البينة أو الاعتراف، ولهذا كانت مشروعية الحبس الاحتياطي للمتهم.

المبحث الثاني
التعريف بالمتهم في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: المتهم في الفقه الإسلامي.

نجد بعض الناس يخطئون في التعبير عند وصف بعض الأشخاص في بعض الظروف كأن يُطلقوا على الشخص الذي دارت حوله شبهة في ارتكاب جرمٍ معين أنه مجرم، والمغالاة في النظر إليه دون أن يقوم في حقه دليل إدانة، وقد نجد العكس في الوصف في مواقع أخرى، وورد لفظ المجرم في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿ وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾[٣]، ولم يرد فيه لفظ المتهم، أما السنة فقد

---

(١) شرح فتح القدير جـ٧ ص٢٧٨، معين الحكام ص١٩٧، مجلة الاعتدال نقلاً من أحكام السجون د/ أحمد الوائلي، ص ٢٥٢، ٢٥٣، وقيل: سمي السجن «عارم» شرح سنن ابن ماجة جـ١ ص٢١٧٥.

(٢) البحر الرائق لابن نجيم ج ٦ ص ٣٠٠، تبصرة الحكام ج٢ ص٣١٠، كشاف القناع ج٦ ص ٣١٨.

(٣) سورة يونس الآية ٨٢.

ورد فيها ذكر المتهم قال ﷺ: (لا تجوز شهادة خصم ولا ظنيين...) والظنيين هو المتهم[١] وعلى اعتبار أن البحث يدور حول الضمانات الممنوحة للمتهم والمحبوس احتياطياً على ذمة التحقيق، فكان من الضروري التعرف على المتهم، والتمييز بينه وبين ما يشبهه من مصطلحات، قبل الحديث عن ضماناته في الفقه الإسلامي.

الفرع الأول: تعريف المتهم في اللغة.

التهمة بضم التاء وسكون الهاء، أو فتحها، وأصل التاء فيها الواو، لأنها من وهم، وتأتي التهمة بمعنى الشك والريبة والظن وعدم التثبت، نقول اتهم الرجل على فعل، إذا صارت به الريبة، واتهمته-أي ظننت به ما ينسب إليه،، وتجمع التهمة على تهم، وهو جمع تكسير[٢].

فوجود المتهم في مكان أو في حالة تدعو للريبة يجعله موضعاً للظن والاشتباه فيه بأنه مرتكب للجريمة ودور الإجراءات الجنائية هو تقصي الحقائق للتثبت من صحة هذا الاشتباه أو لا، غير أن الاشتباه إذا لم يستند إلى أدلة قوية تؤيده فالشك يفسر لمصلحة المتهم، وما إن يصبح الشخص في دائرة الاتهام حتى تنشأ له حقوق وضمانات يستفيد منها إلى أن تثبت إدانته بالجريمة أو يتم تبرئته وإطلاقه[٣].

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى ج١٠ ص٢٠١ باب: لا تقبل شهادة خائن ولا خائنة.ح (ضغيف).

(٢) مختار الصحاح ص ٧٤٠، باب: الواو، (و هـ م)، المصباح المنير، ج٢ ص٦٧٤ كتاب الواو، مادة:)و هـ م).

(٣) عرفه فقهاء القانون فقالوا هو: الخصم الذي يوجه إليه الاتهام بواسطة تحريك الدعوى الجنائية قبله فهو الطرف الثاني في الدعوى الجنائية، وقيل هو: هو الشخص الذي تتخذ الإجراءات الجنائية ضده من قبل النيابة العامة مباشرة، أو بواسطة شكوى من المجني عليه في الجريمة. عقوبة المتهم في الفقه الإسلامي د.حسن صبحي أحمد، ص ١١٢بحث مقدم =

الفرع الثاني: تعريف المتهم في الشرع.

أما في عرف الفقهاء فقد شاع استعمال لفظ (المدَّعَى عليه) بدلا من (المتهَّم) أخذاً من (الادعاء) وهو: قول يطلب الإنسان به إثبات حق على الغير، والدعوى اسم بمعنى المصدر، والمصدر: الادعاء، والاسم: الدعوى، ويجمع على: دعاوى، والدعوى في اللغة غير التهمة، وهي أوسع منها، فهي: الإخبار مطلقـاً[١].

- **عرفها الحنفية فقالوا:** هي إخبار بحق له على غيره الحاضر معه في مجلس القضاء[٢].
- **وعند الشافعية هي:** إخبار بحق له على غيره عند الحاكم[٣].

وعليه فالمتهم هو من نسب إليه نشاط محظور من قولٍ أو فعلٍ أو ترك يوجب عقوبة على تقدير ثبوته، والشخص لا يعد متهمًا إلا إذا حركت قبله الدعوى الجنائية، أو وجدت القرينة الدالة على اتهامه، ويستوي في ذلك أن يكون الشخص متهمًا، سواءً أكان فاعلا أصليـاً أو مشتركًا أو متدخلاً في الفعل المرتكب، والمتهم بريء حتى تثبت إدانته، والمعيار في كون الفعل جريمة في الشريعة الإسلامية هو مخالفة الفعل لأوامر الشارع الحكيم ونواهيه.

المطلب الثاني: طرق إثبات التهمة في الشريعة الإسلامية.

لا شك أن تحقيق العدل للمتهم لا بد أن تكتنفه الأدلة التي تثبت التهمة، وهنا بيان مختصر لطرق إثبات التهمة في الشريعة الإسلامية.

=

للندوة العلمية الأولى بالمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض، ١٤١٦هـ.

(١) لسان العرب لابن منظور ج١ ص١٩٥، (د.ع.و).

(٢) شرح فتح القدير للكمال بن الهمام ج ٨ ص ١٥٢، البحر الرائق لابن نجيم ج٧ ص١٩٧.

(٣) مغني المحتاج للشربيني ج ٦ ص ٣٩٩، أسني المطالب للأنصاري ج ٤ ص ٣٨٦.

أولاً الشهادة: وهي من أقوى الأدلة على إثبات صحة الدعوى متى توافرت صحتها، وقد اتفق الفقهاء على العمل بها(١).

- **تعريف الشهادة في اللغة** هي: إخبار قاطع بالمشاهدة والمعاينة، لأن الشاهد يخبر بما شاهده وعاينه، فيقال شاهده – أي – عاينه، وهي أن يخبر أو يقر بما علم – ويخبر بما رأى(٢).

- **وأما تعريفها في الشرع:** فهي إخبار صدق بإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء(٣)، ويطلق عليها البيان والبينة وهي اسم لكل ما يُبَيَّنُ به الحق ويظهر، فكل دليل يدل على إثبات الجريمة من شهود أو قرائن فهي بينة(٤)، قال تعالى:﴿ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ ﴾(٥)، وقوله تعالى: ﴿ وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِۚ ﴾(٦).

وجه الدلالة من الآيات: أمر – الله تعالى – الناس بالإشهاد مطلقًا سواء كان في المداينات المالية أو في الرجعة وأمر بإظهار الحق وعدم كتمانه، وذلك تقربًا – لله

---

(١) بدائع الصنائع جـ٧ ص٨١ وجاء فيه «وأما بيان ما يظهر به القطع عند القاضي هو البينة والإقرار عقب خصومة صحيحة» بداية المجتهد جـ٢ ص٥١٠ وجاء فيه «بماذا ثبت هذا الحد فبالإقرار والشهادة» الأم للشافعي جـ٦ ص١٤١، منار السبيل جـ٢ ص٢٩٢.

(٢) المعجم الوجيز ص٣٥٢/ ٣٥٣ مادة «شهد» المبسوط جـ١١ ص١١٢.

(٣) شرح فتح القدير جـ٧ ص٣٦٤، تبيين الحقائق للزيلعي جـ٤ ص٢٠٦، نهاية المحتاج جـ٨ ص٢٩٢، حاشية الدسوقي جـ٤ ص١٦٤.

(٤) عرَّفها فقهاء القانون فقالوا بأنها: إخبار شفوي يدلي به الشاهد في مجلس القضاء بعد يمين يؤديها».

(٥) سورة البقرة الآية ٢٨٢.

(٦) سورة الطلاق الآية ٢.

تعالى – في إقامة الشهادة على وجهها الأمثل[١]، وأمر بالإشهاد ولا يأمر سبحانه وتعالى إلا بما هو مشروع فدل على ثبوت العمل بالشهادة.

– **ما روي عن ابْنِ أَبِي عَمْرَةَ الْأَنْصَارِيِّ** عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أن النبي ﷺ «ألا أخبركم بخير الشهداء هو الذي يأتي الشهادة قبل أن يسألها»[٢].

وجه الدلالة من الحديث: يدل دلالة واضحة على أن الشهادة وسيلة من وسائل الإثبات في الحقوق والحدود وغيرها، وعليه فقد أجمعت الأمة الإسلامية من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا على الأخذ بالشهادة، واعتبارها حجة في الإثبات من غير نكير من أحد؛ فيكون ذلك إجماعًا.

ثانيًا الإقرار: وهو بأن يقر المتهم بما نسب إليه من تهمة، وثبت العمل بالإقرار في الشريعة الإسلامية كدليل من أدلة الإثبات المتفق عليها، ونص على ذلك بالقرآن والسنة، وقد وضعت شروط لصحة إقرار المتهم ولا يقبل إقراره إلا إذا توافرت في المتهم هذه الشروط[٣].

تعريف الإقرار في اللغة – هو الإثبات مصدر أقر إقرارًا، أو إثبات الشيء المتزلزل غير المستقر بمعنى أثبت الحق الذي كان مترددًا بين الإثبات والنفي، وهو الاعتراف وترك الإنكار[٤].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ١٨ ص١٠٥.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه جـ٣ ص١٣٤٤ – حديث رقم ١٧١٩، باب: خير الشهود، صحيح ابن حبان جـ١١ ص٤٧٠.

(٣) ويقابل الإقرار في الشريعة الإسلامية الاعتراف في القانون الوضعي. لذا عرَّفه بعض شرَّاح القانون فقالوا: هو إقرار المتهم على نفسه بصحة ارتكابه للتهمة المسندة إليه وهو سيد الأدلة وأقواها تأثيرًا في نفس القاضي.

(٤) المصباح المنير ص٤٩٧ مادة (ق ر ر) المعجم الوجيز ص٤٩٦ مادة: (قر)، درر الحكام جـ٤ ص٨٤.

وأما تعريفه في الاصطلاح فقيل: هو اعتراف يوجب حقًا على قائله بشرطه، وقيل: هو إخبار الإنسان عن ثبوت حق للغير على نفسه، وقيل: هو الإخبار بما عليه من الحقوق(١).

ثالثًا القرائن: وهي دليل مساندة الأدلة المتفق عليها حيث إن الأخذ بالقرائن محل خلاف بين الفقهاء على أن من رجح الأخذ بالقرائن لضمان عدم ظلم المتهم، وأن يؤخذ بالقرائن القوية مع التدقيق الشديد والاحتياط القوي، وكما قيل إن الأخذ بها محتاج إلى نظر سديد وتوفيق وتأييد.

ويعد الإمام ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أوائل الذين عدّوا القرينة القاطعة وسيلة من وسائل الإثبات، في القضاء، ومن الذين دافعوا عن رأيه وتحمسوا له بل يذهب تحمسه به بعيدا ليقول بأن القرينة القاطعة- في بعض الأحيان- أقوى وأظهر من الإقرار والبينة(٢).

- **تعريف القرينة في اللغة**: مأخوذة من المقارنة، وهي المصاحبة، يقال: فلان قرين لفلان، أي مصاحب له، ويقال: اقترن الشيء بغيره أي: صاحبه، وسميت القرينة بهذا الاسم، لأن لها نوعا من الصلة بالشيء. أو الأمر الذي يستدل به عليه(٣).

- **تعريفها في الاصطلاح عرفها الفقهاء القدامى بأنها**: الأمارة، أو العلامة، وهذا تعريف بالمراد، ولعل السبب في عدم تعريفها هو وضوح معناها وعدم خفائها،

---

(١) شرح فتح القدير جـ٨ ص٣١٨، تبيين الحقائق جـ٥ ص٣، درر الحكام جـ٤ ص٨٤، بلغة السالك جـ٣ ص٥٢٥، المغني لابن قدامة جـ٩ ص٦٣ «لأن من شرط إقامة الحد بالإقرار البقاء عليه إلى تمام الحد» كشاف القناع جـ٦ ص٨٤، البحر الزخار جـ٦ ص٤.

(٢) الطرق الحكمية ص ١٠.

(٣) انظر لسان العرب لابن منظور ج ٣ص ٣٣٦، المصباح المنير ج ٢ ص ٦٨٦)؛ مختار الصحاح، ص٥٣٢، ٥٢٣؛ والقاموس المحيط ٢٥٩.

وبناء على ذلك نستطيع أن نقول: بأنها الأمارة المعلومة التي تدل على أمر مجهول على سبيل الظن، **وعرفها الشريف الجرجاني** بأنها أمر يشير إلى المطلوب(١).

- **والدليل على العمل بها قوله تعالى:** ﴿ وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًاۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌۖ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾(٢): لما أراد إخوة يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أن يجعلوا الدم علامة صدقهم قرن الله سبحانه وتعالى بهذه العلامة علامة أخرى تعارضها وهي سلامة القميص من التمزيق، إذ لا يعقل أن يفترس الذئب يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وهو لابس قميصه ويبقى القميص سليماً دون تخريق أو تمزيق، فإن يعقوب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ استدل على كذب أولاده بسلامة القميص وعدم تمزيقه(٣).

وعدَّت الشريعة الإسلامية القرائن والأمارات مؤيدة للادعاء وإن لم تكن في نفسها طريقا كافيا للإثبات. قال تعالى في قصة يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: قال تعالى: ﴿ وَٱسْتَبَقَا ٱلْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِۚ قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾(٤)، فاتهام يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ واتهام امرأة العزيز بالمراودة فصلت فيه القرائن والأمارات حيث كان شق قميص يوسف من دبره يدل على أنه كان هاربا منها، وأنها وراءه متعلقة به آخذة بثوبه حتى انشق من الخلف، فكان هذا كافيا للعزيز في تبرئة يوسف من الاتهام والحكم على امرأة العزيز بالمراودة.

ومن خلال ما سبق: يظهر بجلاء عظمة الشريعة الإسلامية في ضمان حقوق

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ١٥٢.

(٢) سورة يوسف الآية ١٨.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ج٣ ص ٤٠، أحكام القرآن للجصاص ج ٣ ص ٢٤٧.

(٤) سورة يوسف الآية ٢٥.

المتهم، بإقامة العقوبات عل مستحقيها دون غيرهم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[١]، وتمكينه من تقديم تظلمه واعتراضه، وبهذه الضمانات والحقوق سبقت الشريعة القوانين الوضعية.

المطلب الثالث: التمييز بين المتهم والمصطلحات المشابهة له.

هنالك ألفاظ تتشابه في معناها مع لفظ المتهم، لذا كان من الواجب علينا بيانها من حيث علاقتها بالمتهم على النحو الآتي:

الفرع الأول: التمييز بين المتهم والجاني.

من المسلم به أن كلاً من المتهم والجاني مطالبان بحق، والاتفاق بينهما في هذا يؤدي إلى اتفاقهما في كل وجه بحيث إذا أطلق المتهم أريد به الجاني أو العكس فالجاني لغة: هو من جنى على نفسه أي جرها، والجناية: الذنب أي الجرم، يقال جنى الثمرة أي أخذها من شجرها ومنبتها، فيكون الجاني جاراً إلى نفسه شيئاً من ذنب أو ثمرة، وعليه فالجاني هو من يجر إلى نفسه شيئاً[٢].

وفي اصطلاح الفقهاء لا يطلق إلا على من يرتكب جرائم الحدود والقصاص خاصة، ويرى أكثر الفقهاء أنه يطلق بخصوص ما يفعله من القتل أو الجرح على البدن، فإن التعدي بغير القتل أو الجرح لا يكون جناية كما لو سرق أو شرب أو زنى[٣]، ومن ثم فإن من يرتكب جرائم التعازير لا يكون جانياً فالجاني بوجه عام يرتبط ببعض الجرائم لا جميعها، كما أن الجاني هو من ثبتت عليه الجناية، أما

---

(١) سورة الإسراء الآية ١٥.

(٢) لسان العرب ج١٤ص١٥٤، القاموس المحيط ج٤ ص٣١٥.

(٣) المركز القانوني للمتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي، د هلالي عبد اللاه أحمد ص٦٢، دار النهضة العربية القاهرة.

المتهم فلم يثبت عليه بعد ما نسب إليه فالجاني قد شغلت ذمته بثبوت الجناية عليه[١].

الفرع الثاني:علاقة المتهم بالمشتبه به.

وهو إجراء يتضمن سؤال المشتبه فيه الذي وضع نفسه في موضع الشبهات عن اسمه وعنوانه ووجهته وهويته للتأكد من سلامة موقفه حتى لو لم تكن هناك جريمة، مثال ذلك ما قضي به أن ارتداء المتهم الزى المألوف لرجال البوليس السري وحمله صفارة تشبه النوع الذي يستعمله رجال البوليس وإظهار جراب الطبنجة من حيث جلبابه هو عمل يتنافى مع طبائع الأمور ويدعو إلى الريبة والاشتباه، فمن حق رجال البوليس أن يستوقفوا المشتبه فيه، ولا يعد ذلك قبضـًا، ولا يجوز لرجال السلطة العامة حجزه ولو لدقائق معدودة، إلا إذا تحول اشتباهه إلى شبه قوية ترقى إلى مرتبة الدلائل الكافية التي تجيز القبض.

الفرع الثالث: التفرقة بين المتهم والمحكوم عليه:

إذا كانت التفرقة بين المتهم والمشتبه به أمرًا يصعب في غالب الأحيان نظرًا للتقارب بينهما مفهوما ومعنى وإجراءات، فإن مثل تلك الصعوبة غير موجودة عند التمييز بين المتهم والمحكوم عليه، **فالمتهم هو** من تثور ضده شبهة ارتكابه الجريمة، ولا تزال الإجراءات الجنائية قائمة في مواجهته، ويتمتع بقرينة البراءة، ويستفيد مما ترتبه من آثار؛ لذا يجب معاملته على أنه إنسان بريء له كافة الحقوق الأساسية.

وأما المحكوم عليه: فهو الذي تمت إدانته بحكم قضائي عن الجريمة، وهو بذلك الحكم تنقضي الإجراءات قبله، وعليه فلا يتمتع بقرينة البراءة، ولا بما ترتبه

---

(١) تبصره الحكام، ج٢ ص ٢٢٩ فتح القدير ج٨ ص٢٤٤.

هذه القرينة من آثار لأن حكم الإدانة الصادر ضده قضى على قرينة البراءة وهدم أركانها، لذا فلا يعامل المحكوم عليه معاملة البريء وإنما معاملة المذنب، وعليه فالمتهم: هو الشخص الذي قامت دلائل غير كافية ضده لنسبة جريمة معينة إليه ولا تترتب عليه أي مسؤولية عقابية، ذلك أن ما يُتخذ بحقه عبارة عن إجراءات احتياطية الهدف منها، حُسن سير التحقيق، والحفاظ على مجرياته، والمصلحة العامة، وفي أحيان أخرى الحفاظ على المتهم ذاته خوفًا من الاعتداء عليه، وإن مثل هذه الإجراءات ومنها التوقيف «الحبس الاحتياطي» ليس بعقوبة **على خلاف المحكوم عليه** فإن ما يتخذ بحقه هو عبارة عن عقوبة نص عليها القانون لثبوت ارتكابه الفعل المنسوب إليه بالطرق القضائية[1].

المطلب الرابع: الفرق بين الحبس الاحتياطي وبعض الإجراءات المشابهة له

لمّا كان الحبس الاحتياطي هو سلب حرية المتهم لفترة محددة لضرورة التحقيق معه قبل صدور الحكم عليه، فكان من الواجب علينا أن نفرق بينه وبين ما يشبهه من مصطلحات كالقبض، والاعتقال.

الفرع الأول:التمييز بين القبض والحبس الاحتياطي.

يُعد القبض مقدمة ضرورية للتوقيف، فكل موقوف يفترض أنه مقبوض عليه قبل أن يكون موقوفا، ويوجب القانون على سلطة التحقيق قبل صدور الحبس الاحتياطي استجواب المتهم، بينما لا يلزم الاستجواب قبل القبض إنما يأتي بعد القبض على الشخص، ويتميز الحبس الاحتياطي بمدة أطول من مدة القبض، فهذا

---

(١) الأم ج٦ ص٢٣٤ (وأحب للقاضي إذا أراد القضاء على رجل أن يجلسه، ويبين له، ويقول له احتججت عندي بكذا، وجاءت البينة عليك بكذا، واحتج خصمك بكذا فرأيت الحكم عليك من قبل كذا ليكون أطيب لنفس المحكوم عليه، وأبعد من التهمة).

الأخير لا يجوز أن تزيد مدته عن ٢٤ ساعة بينما تطول مدة الحبس الاحتياطي إلى شهور وقد تصل إلى أكثر من عام .

ويتفق القبض والحبس الاحتياطي في أن كلاً منهما تقييد لحرية الشخص وأنهما من إجراءات الدعوى الجنائية، إلا أن هناك ما يميز بينهما، فالحبس الاحتياطي من إجراءات التحقيق التي تتعلق بسلطة التحقيق دون غيرها، فلا يجوز إجراؤه بمعرفة مأمور الضبط القضائي أو ندبه لمباشرته، في حين أن القبض جائز لمأمور الضبط القضائي في نطاق الحدود التي نص عليها القانون(١).

الفرع الثاني:التمييز بين الاعتقال والحبس الاحتياطي.

الاعتقال: هو تحفظ احترازي يتم اللجوء إليه بالاستثناء من القانون لمنع جريمة متوقعة ويكون في معتقلات مخصصة لذلك، وجهت صدوره السلطة التنفيذية لا القضائية إلا أنه يجوز الطعن عليه أمام القضاء(٢).

ويشترط في الحبس الاحتياطي استجواب المتهم قبل الأمر بحبسه احتياطياً وإبلاغه بأسباب حبسه، أما المعتقل فلا يشترط استجوابه قبل اعتقاله، لأن اعتقاله مبني على تقارير سريه حررتها الجهات الشرطية، **أما الحبس الاحتياطي** فيصدر الأمر به من سلطات التحقيق، أما الاعتقال فهو يستند على نص تشريعي، **أما المعتقل السياسي**: فهو كل شخص تم توقيفه أو حجز حريته بدون قرار قضائي

---

(١) ويري الدكتور أحمد فتحي سرور أن للقبض نوعين الأول: قبض للتحقيق من جريمة معينة وهو إجراء من إجراءات التحقيق، أما الثاني وهو القبض المادي ويقصد به تقييد حرية الشخص وليس من إجراءات التحقيق، الوسيط في قانون الإجراءات الجنائية ص٣٣٦.

(٢) مغني المحتاج ج٥ ص٤٤٩ (فَإِنْ أُحْتِيجَ إِلَى الاعْتِقَالِ خَوْفًا مِنْ رُجُوعِهِ إِلَى مَا ذُكِرَ أُعْتُقِلَ، وَكَذَا إنْ خِيفَ مِنْ تَعَرُّضِهِ لِلنِّسَاءِ وَإِفْسَادِهِنَّ فَإِنَّهُ يُحْبَسُ، كَمَا قَالَهُ الْمَاوَرْدِيُّ كَفًّا لَهُ عَنْ الْفَسَادِ).

بسبب معارضته للنظام في الرأي أو المعتقد أو الانتماء السياسي أو تعاطفه مع معارضيه أو مساعدته لهم أو بسبب مبادئه السياسية أو دفاعه عن الحرية، والفرق بين السجين السياسي والمعتقل هو أن الأول يكون قد صدر بحقه حكم قضائي بالحبس أو السجن، **أما المعتقل** فهو من تحتجز حريته دون قرار قضائي.

المبحث الثالث
التعريف بالضمانات في الشريعة الإسلامية

المتهم أو من تحوم حوله الشبهات وتثور بشأنه الشكوك لمظنة ارتكابه لجرم يكون بحاجه لضمانات عند خضوعه للتحقيق من قبل جهات التحقيق، وهذه الضمانات توفر له قدراً كبيراً من الشعور بالاطمئنان ضد الأعمال التعسفية التي قد تتخذ ضده كالقبض عليه أو حبسه احتياطيًا، أو تفتيشه وغيرها.

المطلب الأول: الضمانات في اللغة: جمع ضمانه، تقول ضمنت الشيء أضمنه ضمنًا وضمانًا، فأنت ضامن وضمين وهو مضمون، وتفيد كلمة ضمين معنى **الكفالة**[١] والحفظ والرعاية والالتزام وكلها معاني متقاربة، وضمن: الضمين[٢]، وعليه فيطلق الضمان في اللغة على معان، منها:

أ - **الالتزام**، تقول: ضمنت المال، إذا ألتزمته، ويتعدى بالتضعيف، فتقول: ضمنته المال، إذا ألزمته إياه.

ب - **الكفالة**، تقول: ضمنته الشيء ضمانا، فهو ضامن وضمين، إذا كفله.

ج - **التغريم**، تقول: ضمنته الشيء تضمينًا، إذا غرمته، فالتزمه[٣].

---

(١) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج٢ص٣٦٤، كتاب الضاد.

(٢) لسان العرب لابن منظور، ج ١٣ص٢٥٧، مادة: ضمن.

(٣) أسني المطالب ج ٢ ص ٢٣٥.

المطلب الثاني: الضمانات في الاصطلاح: يستعمل أكثر الفقهاء كلمتي الضمان والكفالة على أنهما لفظان مترادفان يراد بهما ما يعم ضمان المال وضمان النفس؛ ولذلك عرفوا الضمان بأنه «الالتزام بحق ثابت في ذمة الغير أو إحضار من هو عليه أو عين مضمونة»[١].

ويقول المالكية: الضمان شغل ذمة أخرى بالحق[٢]، ولفظ الضمان هو الأغلب استخداما عندهم، وهو لا يختلف عندهم عن لفظ الكفالة والحمالة، ويشمل بذلك معنى ضمان المال، وضمان النفس (أو البدن، وهو ما يسمى بضمان الوجه أو الطلب).

ويقول الشافعية: الضمان لغة: الالتزام، وشرعا: يقال للالتزام حق ثابت في ذمة الغير وإحضار من هو عليه أو عين مضمونة[٣].

ومن أهم الضمانات التي أكدتها الشريعة الإسلامية والدساتير والمواثيق الدولية: ضمانة احترام شخصية الإنسان وكرامته وعدم المساس بهما، وخصوصاً عند سير الإجراءات الجنائية انطلاقاً من أن أغلب الدساتير قد نصت على القاعدة الأصولية التي تقضي بأن «الأصل في الإنسان البراءة» لقوله ﷺ «ادرؤوا الحدود بالشبهات ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»[٤]، (كما منعت الدساتير القبض على المتهم أو

---

(١) المدونة ج٤ ص ٩٦، مغني المحتاج ج ٣ ص ١٩٨.

(٢) حاشية الدسوقي ج ٣ ص ٣٢٩، مواهب الجليل ج ٥ ص ٩٦.

(٣) مغني المحتاج ج ٣ ص ١٩٨، أسني المطالب ج ٢ ص ٢٣٥.

(٤) أخرجه الترمذي في سننه ج٥ ص ٣٢٢-باب: ما جاء في درء الحد. قال عنه الشيخ الألباني: ح (ضعيف).

توقيفه بأي شكل تعسفي وقيدت هذا الأمر بأحوال خاصة منصوص عليها نظاماً[١].

الفصل الأول

الحبس الاحتياطي للمتهم
أنواعه ومبرراته وشروطه في الفقه الإسلامي

إذا كان هناك خلاف في تحديد صفة المتهم، وإذا كان تحديد هذه الصفة مهما لأنه يعتمد على أساس هذا الوصف، فإن هناك شروطاً يجب توافرها في الشخص حتى يمكن أن يُعد متهماً، أهمها أن يكون إنساناً حياً، ومعيناً، وأن يكون منسوباً إليه ارتكاب الجريمة أو الإسهام فيها وأن يكون أهلاً للاتهام.

المبحث الأول

أنواع الحبس ومدته المقررة للمتهم في الفقه الإسلامي[٢]

---

(١) القانون الدستوري ومبادئ النظام الدستوري د. طعيمة الجرف، ص ١٢٧، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٤م.نصت المادة (٦٧) من الدستور المصري لعام ١٩٧١م على أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته في محاكمة قانونية.ونصت المادة (٤١) من الدستور المصري على أنه..... فيما عدا حالة التلبس لا يجوز القبض على أحد أو تفتيشه أو حبسه إلا في الأحوال وحسب الإجراءات المنصوص عليها في القانون.

(٢) أما في القانون الوضعي فثلاثة: الحبس مع الشغل: و تكون عقوبة الحبس مقترنة بالشغل في حالتين: ١-إذا كانت العقوبة المحكوم بها سنة فأكثر.٢-إذا نص القانون على بعض الحالات مهما كانت مدة العقوبة منها: السرقة والشروع فيها، وفي إخفاء الأشياء المسروقة، وفي حيازة المواد المخدرة أو الاتجار بها. والحبس البسيط، هو يجب أن يكون الحبس بسيطا في المخالفات حيث إنه لا فائدة من الشغل مدة لا تتجاوز أسبوعا، والحبس البسيط لا يقتضي تكليف المحكوم عليه بشغل ما دام داخل السجن أو خارجه، إلا إذا رغبوا في ذلك، أما الحبس الاحتياطي وهو موضوع بحثنا.وهو من أهم أنواع الإجراءات التي تتخذ ضد المتهم =

المطلب الأول: حبس استظهار أو استيثاق[١]، **ويسميه بعضهم الحبس في التهمة**، وذلك لأن سببه التهمة، والغاية منه الاستظهار، وضمان عدم الهرب، لا بقصد التعزير والعقوبة، وقد نص الفقهاء على أن المتهم إذا قويت القرائن على اتهامه، فإنه يحبس حتى ينكشف حاله ويتبين أمره. **وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:** الحبس الشرعي ليس هو السجن في مكان ضيق، وإنما هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه، سواء كان في بيت أو مسجد، أو كان بتوكيل نفس الخصم أو وكيل الخصم عليه.

المطلب الثاني:أسباب الحبس الإستيثاقي في الفقه الإسلامي:

أولاً: بسبب التهمة: وهو تعويق ذي الريبة عن التصرف بنفسه حتى يتبين أمره فيما ادُّعي عليه من حق لله تعالى أو للآدمي معاقب عليه، ويسمى أيضا بحبس الاستظهار، ليكشف به ما وراءه[٢].

وعده الفقهاء من السياسة العادلة إذا تأيدت التهمة بقرينة قوية أو ظهرت أمارات الريبة على المتهم، أو عُرف بالفجور، وبين الفقهاء الجهة التي يحق لها الحبس بتهمة.

ثانيًا: الحبس للاحتراز: وهو التحفظ للمصلحة العامة على من يتوقع حدوث ضرر بتركه ولا يستلزم منه وجود تهمة.

ثالثًا: الحبس بقصد تنفيذ العقوبة: إذا حال دون تنفيذ العقوبة المحكوم بها

=

وأخطرها، ولذلك قد وضع المشرع له العديد من القيود والضمانات التي تنظم هذا الإجراء، والتي تؤدي إلى تحقيق الهدف منه. الوسيط في قانون العقوبات القسم العام ص٥٧٩.

(١) وهو إحكام الأمر وأخذه بالشيء الموثوق به. الفتاوى لابن تيمية ج١٥ ص ١٣٦..

(٢) الموسوعة الفقهية ج١٦ ص٢٩١.

أمر عارض أرجئ التنفيذ إلى أن يزول العذر، فإذا خيف هرب المطلوب من تنفيذ العقوبة عليه، جاز حبسه، كأن يؤخر المريض، والحامل، والنفساء، والمرضع، ولذلك قال الفقهاء إنه يستلزم الحبس للتنفيذ أمران، هما الحد والقصاص، فمن حكم عليه بحد فيما دون النفس وهو معذور، حبس حتى يزول عذره، ومثل ذلك القصاص، ولا يجوز حبس أحد دون حق ومتى تم توقيفه وحبسه وجب المسارعة بالنظر في أمره، فإن كان مذنبًا أخذ بذنبه وإن كان بريئًا أُطلق سراحه.

المطلب الثالث: حبس التعزير في الفقه الإسلامي(١).

ويسميه بعض الفقهاء الحبس عقوبة، وذلك لأن التعزير نوع عقوبة، وعليه فالتعزير هو عقوبة على جرائم ومخالفات شرعية لم تضع لها الشريعة عقوبة محددة، وتبدأ من النصح والإنذار وتنتهي بأشد العقوبات كالحبس والجلد، بل قد تصل للقتل في الجرائم الخطيرة، ويترك للقاضي اختيار العقوبة الملائمة لنوع الجريمة وخطرها على المجتمع، ولحال المجرم.

ويعاقب بالتعزير على كل الجرائم، فيما عدا جرائم الحدود والقصاص والديات، إذ إن لها عقوباتها الخاصة بها، وقد يعاقب عليها بالتعزير، في حال كون التعزير عقوبة بديلة وليست عقوبة أصلية، كما لو تعذر إيقاع العقوبة الأصلية، لعدم توفر شروط الحد، أو عدم اكتمال شروط القصاص(٢).

---

(١) الطرق الحكمية (ص٩٤- ٩٥(اختلف الفقهاء في مقدار التعزير على أقوال: أحدها: أنه بحسب المصلحة، وعلى قدر الجريمة، فيجتهد فيه ولي الأمر وثانيهما هو: عقوبة غير مقدرة، تجب حقًا لله أو لآدمي، في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة.

(٢) وذكر القرافي المالكي وابن عبد السلام الشافعي بضع قواعد يشرع فيها الحبس، منها خمس يشرع فيها الحبس تعزيرا وهي: حبس الممتنع من دفع الحق إلجاء إليه، وحبس الجاني ردعا عن المعاصي، وحبس الممتنع من التصرف الواجب الذي لا تدخله النيابة كحبس من أسلم =

• **أقسام حبس التعزير من حيث المدة في الفقه الإسلامي**: حبس غير محدد المدة، ويعرف بـ (الحبس المؤبد)، وحبس محدد المدة، ويعرف بـ (الحبس المؤقت)، أو(الحبس الاحتياطي).

الفرع الأول: الحبس المؤبد: وهو الحبس حتى الموت[١]، وللحاكم فيمن تكررت منه الجرائم ولم ينزجر عنها بالحدود، أن يستديم حبسه، إذا استضر الناس بجرائمه حتى يموت، وعليه فالحبس غير المحدد المدة (المؤبد) يعاقب به المجرمون الخطرون ومعتادو الإجرام، أو من تكرر منهم ارتكاب الجرائم، ولا تردعهم العقوبات المقدرة[٢].

ويلحق بهذا النوع من الحبس - الحبس غير المحدد المدة - الحكم ببقاء المجرم محبوساً حتى تظهر توبته وينصلح حاله، فيطلق سراحه، وإلا بقي محبوساً مكفوفاً شره حتى يموت، والأصل أن يكون الحبس معلوم المدة حين يحكم به القاضي، ولكن الفقهاء أجازوا إبهام مدته وعدم تعريف المتهم بها، أو تعليق انتهائها على توبة المجرم وصلاحيته[٣].

=

على أختين حتى يختار إحداهما، وحبس من أقر بمجهول وامتنع من تعيينه، وحبس الممتنع من حق الله تعالى الذي لا تدخله النيابة كالصلاة والصوم. الموسوعة الفقهية ج١٦ ص٢٨٦-٢٨٧.

(١) قال صاحب المغني: «وإذا أمسك رجلاً وقتله آخر، قتل القاتل، وحبس الماسك حتى يموت» وجاء في الإقناع: «ومن عرف بأذى الناس ومالهم، حتى بعينه، ولم يكف، حبس حتى يموت أو يتوب).

(٢) تبصرة الحكام ج٢ ص ١٥٢نصه: (وأما قوله: إن له فيمن تكررت الجرائم ولم ينزجر بالحدود استدامة حبسه، فذلك مما يفعله القاضي....).

(٣) قال ابن الهمام الحنفي في باب قطاع الطريق: «فأما أن يُؤخذوا قبل أن يأخذوا مالاً ويقتلوا نفساً... أن يعزروا ويُحبسوا إلى أن تظهر توبتُهم في الحبس أو يموتوا). معين الحكام ج١

=

وهناك وقائع ونصوص دلت على أنه يجوز أن يكون الحبس مؤبداً كما ورد عن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه حبس ضابئ بن الحارث حتى مات في سجنه، وأن عليا قضى بحبس من أمسك رجلا ليقتله آخر أن يحبس حتى الموت[١]، والقاعدة الشرعية تقول: (الضرر يزال)[٢]، فإذا لم ينتف ضرر هؤلاء المجرمين عن المجتمع إلا بالحبس، فإن حبسهم يكون مشروعـًا.

الفرع الثاني: الحبس المؤقت وهو(الحبس الاحتياطي) للمتهم في الفقه الإسلامي.

وهو من أهم الموضوعات التي يثار الجدل حولها، وترجع العلة في أن الحبس الاحتياطي للمتهم» إجراء استثنائي» تسوغه ضرورات عملية هامة فهو إجراء مؤقت بطبيعته ولا بد أن ينتهي بانتهاء الضرورات التي دعت إليه، وبالتالي يجب أن لا تستمر مدته أكثر من اللازم وبدون مسوغ قوي يتعلق بأهدافه ووظيفته الشرعية وإلا فإنه يُعد تعسفـًا.

المطلب الرابع: مدة الحبس الاحتياطي»المؤقت» للمتهم في الفقه الإسلامي.

تقدم أن الحبس المؤقت هو نوع من أنواع التعزير، يحكم به القاضي في الجرائم والمخالفات التي ليس لها عقوبة مقدرة شرعـًا، متى ما رأى مناسبته لحال الجاني ونوع الذنب الذي ارتكبه، وهذا محل اتفاق بين الفقهاء، كما أنهم اتفقوا على

=

ص١٧٧ (من الخلاصة وأما قوله: إن له فيمن تكررت منه الجرائم، ولم ينزجر بالحدود – استدامة حبسه).

(١) تبصره الحكام ج٢ ص١٥٢، الطرق الحكمية ص ٩٣، والمحلى لابن حزم ج١٠ ص، ٥١٢.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ج١ ص ٨٣.

أن التعزير بالحبس ليس له مدة محددة شرعـًا، وإلا أصبح نوعـًا من الحدود[١].

الفرع الأول: أقل مدة الحبس للمتهم في الفقه الإسلامي.

لم يرد نصٌ شرعي في تحديد أقل مدةٍ التعزير بالحبس، لذا يرى جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية والشافعية في رواية، والقاضي أبو يعلى من الحنابلة أنه يصدق الحبس تعزيراً ولو ليوم واحد[٢]، ويعلل ابن عابدين من الحنفية ذلك فيقول: «إن المقصد من الحبس الضجر، وأحوال الناس فيه متفاوتة، فمن الناس من يتأثر بحبس يوم، فيغتم ويندم وينزجر بذلك[٣].

الفرع الثاني: أكثر مدة الحبس للمتهم في الفقه الإسلامي: اختلف الفقهاء في أكثر مدة الحبس على قولين:

القول الأول: لجمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة وبعض الشافعية حيث قالوا: لا حد لأكثره، فهو راجع إلى اجتهاد الحاكم حسب تقديره[٤].

ودليلهم: أن تحديد مدة الحبس تعزيراً لم يرد فيها نص شرعي، فيبقى على إطلاقه، لانتفاء تقديره شرعـًا[٥]، **وأكد ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال**: الحبس ليس مقدر

---

(١) الطرق الحكمية ص٩٤-٩٥نصه: (وقد اختلف الفقهاء في مقدار التعزير على أقوال: أحدها: أنه بحسب المصلحة، وعلى قدر الجريمة، فيجتهد فيه ولي الأمر)

(٢) قال ابن قدامه عن التعزير: «ليس أقله مقداراً، لأنه لو تقدر لكان حداً... فيُرجع فيه إلى اجتهاد الإمام فيما يراه، وما يقتضيه حال الشخص).

(٣) حاشية ابن عابدين ج ٥ ص٣٨٤.

(٤) البحر الرائق ج٥ ص٤٦(وَتَقْدِيرُ مُدَّةِ الْحَبْسِ رَاجِعَةٌ إلَى الْحَاكِمِ...) درر الحكام شرح غرر الأحكام ج٢ ص٤٠٧-٤٠٨، تبصره الحكام ج٢ ص ٣٢٢ ومقتضى مذهبنا أنه موكول إلى اجتهاد الحاكم....). شرح مجلة الأحكام ج٢ ص٥١٣ (أما مدة الحبس فهي مفوضة لرأي القاضي وليس لها حد معلوم كما هو الحال في حبس المدين لوفاء الدين...).

(٥) درر الحكام شرح غرر الأحكام ج٢ ص٤٠٧-٤٠٨ (مدة الحبس والصحيح أنه مفوض إلى =

بمدة وهو موقوف على رأي الإمام واجتهاده وليس للقضاة أن يحبسوا أحداً إلا بحق وجب.

ويقول ابن فرحون رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأما قدر مدة الحبس فيختلف باختلاف أسبابه وموجباته، فحبس التعزير راجع إلى اجتهاد الحاكم بقدر ما يرى أنه ينزجر به[١].

وحقيقة ذلك أن الحبس تعزيراً عقوبة غير مقدرة للتأديب والزجر، وهو يختلف باختلاف موجباته، وباختلاف الأزمنة والأمكنة، وباختلاف أحوال الجناة، فمنهم من ينزجر بالمدة القصيرة، ومنهم من لا تصلحه إلا المدة الطويلة، فناسب ذلك ترك تقدير مدة الحبس للقاضي حسب ما يراه الأصلح لنوع الجناية وحال الجاني[٢].

القول الثاني: للشافعية حيث قالوا: أكثره يقدر بما دون الحول ولو بيوم واحد[٣]، وعللوا لذلك فقالوا: بقياس الحبس على التغريب في حد الزنا، والتغريب لا يزيد على عام، فوجب أن يقل الحبس عن عام، كي لا يساوى بالتغريب في الزنا، فيكون وقوعه اعتداء؛ عملاً بقول الرسول ﷺ «من بلغ حداً في غير حدٍ فهو من

=

رأي القاضي لأن الحبس للإيذاء وأحوال الناس فيه متفاوتة تنفيذ العقوبة التعزيرية في الفقه)، وجاء في البحر الرائق ج٥ ص٤٦: «وتقدير مدة الحبس راجعة إلى الحاكم).

(١) تبصره الحكام ج٢ ص ٣٢٢ (ومقتضى مذهبنا أنه موكول إلى اجتهاد الحاكم).

(٢) تبصرة الحكام ج ٢ ص ٣٢٢، جاء نصه: (وحبس السارق قدر ما يكشف عن البينة، وكذلك حبس المتهمين بالجنايات بقدر ما يكشف عن حالهم، وبقدر ما نسب إليهم من الجرأة والشر واستحلال ما لا يجوز...).

(٣) تبصرة الحكام ج٢ ص٣٢٢-٣٢٣ (من الشافعية يتقدر بشهر للاستبراء والكشف، وبستة أشهر للتأديب والتقويم، ومن دونهم بالنفي والإبعاد إذا تعددت ذنوبهم إلى اجتذاب غيرهم لها، ولا تبلغ بنفيهم حولا حذرا من مساواة تغريب الزاني، فيعتبر كونه أنقص ولو بيوم...)

المعتدين»[١].

= **ونوقش دليلهم**: ١- قياس السجن على التغريب قياس مع الفارق؛ لأن التغريب بعض الحد لا كله.

٢- قيل إن الحديث ضعيف، ضعفه السيوطي، والمناوي، والشيخ الالباني رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ فلا يصلح للاحتجاج به.

الترجيح: يترجح مما سبق قول جمهور الفقهاء القائل: بأن التعزير بالحبس لا حد لأكثره، وإنما هو راجع إلى اجتهاد القاضي في تقدير المدة المناسبة لزجر المحكوم عليه به وتأديبه، وذلك لعدم قيام الدليل المعتبر على تقييده بمدة معينة، فيبقى على الأصل وهو عدم التقييد.

المبحث الثاني
مبررات الحبس الاحتياطي للمتهم في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: أسباب الحبس الاحتياطي ومبرراته في الفقه الإسلامي:

الأشخاص المحبوسون احتياطيًا هم أشخاص لم تثبت إدانتهم وقد تظهر براءتهم، والغرض من توقيفهم وحبسهم هو مجرد تقييد حريتهم لمنعهم من الهروب أو التأثير على مجرى التحقيق ولحماية المجتمع من براثن الجريمة، وفي الحقيقة ذكر الفقهاء بعض الأسباب والمبررات للحبس الاحتياطي منها:

السبب الأول: تهدئة الرأي العام فمن طبيعة الحبس الاحتياطي هو تهدئة الرأي العام، إذ عندما يؤمر به يشكل إرضاء لشعور أفراد المجتمع، وذلك يطمئنهم بأن المجرم سينال عقابه ولن يفلت من وجه العدالة، وخاصة في الجرائم الخطيرة،

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه ج٨ ص ٣٢٧ح رقم: ١٧٣٦٢ باب: ما جاء في التعزير، قال عنه الشيخ الألباني ح (ضعيف).

حيث إن بقاء المتهم في هذه الجرائم طليقًا يضعف إيمان أفراد المجتمع بالعدالة، كذلك فإن توقيف المتهم يُشعر أفراد المجتمع بالأمان، وأن الجاني لن يستطيع ارتكاب جرائم أخرى.

السبب الثاني: عدم سداد الدين الذي عليه فيحبس حتى يؤدي ما عليه، وغالب كلام الفقهاء عن الحبس إنما هو في هذا السبب، وخلاصة كلامهم على وجه الإجمال: أن المعسر لا يحبس، أما الغني المماطل ففيه خلاف، ولم يحبس الرسولُ ﷺ طول مدته أحداً في دين قط، ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين، وقول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي ذكره ابن القيم هو عدم حبس الإنسان أيضـًا بسبب الدين[1]، وفقهاء الحنفية الذين يرون حبس المدين اختلفوا: هل يبقى في السجن حتى يؤدي ما عليه، أو تحدد له مدّة لا يزيد عنها؟ خلاف بينهم. فقيل شهر، وقيل شهران، وقيل غير ذلك[2].

السبب الثالث: وجود التهمة حتى يستبين أمره: ومراد الفقهاء بالتهمة هي التهم الكبرى التي تستدعي الحبس كتهم القتل والسرقة، فإذا استبان الأمر أُطلق أو أُقيم عليه الحد أو استوفي وقد جاء في هذا السبب حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جدِّه: «أنّ النبي ﷺ حَبَس في تهمة»[3] والحبس هنا مُقيَّدٌ بالضرورة، والضرورة تندفع

---

(١) الطرق الحكمية ص ٥٧.

(٢) درر الحكام شرح غرر الأحكام ج٢ ص٤٠٧-٤٠٨(لا يَحْبِسُ فِي الدَّيْنِ الْمُؤَجَّلِ وَكَذَا لا يَمْنَعُ مِنْ السَّفَرِ قَبْلَ حُلُولِ الأَجَلِ سَوَاءٌ بَعُدَ مَحَلُّهُ أَوْ قَرُبَ لأَنَّهُ لا يَمْلِكُ مُطَالَبَتَهُ قَبْلَ حِلِّ الأَجَلِ فَلا يَمْلِكُ مَنْعَهُ وَلَكِنْ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ مَعَهُ حَتَّى إذَا حَلَّ الأَجَلُ مَنَعَهُ مِنْ الْمُضِيِّ فِي سَفَرِهِ إلَى أَنْ يُوَفِّيَهُ دَيْنَهُ كَمَا فِي الْبَدَائِعِ)

(٣) سبق تخريجه بالبحث ص ٩.

باستبانة أمره»[١].

السبب الرابع: كإجراء من إجراءات الأمن: حيث يهدف إلى حماية المجتمع من عودة المتهم إلى ارتكاب جرائم أخرى، أو تارك الحق حتى يؤديه فإذا تاب أو أدَّى الحق الذي عليه أفرج عنه، ومن ذلك قولهم: يحبس المصرّ على ترك الصلاة حتى يصلي، فإذا صلى خُلّي عنه.

السبب الخامس: تعويق الشخص لمَن يُخشى هروبه ممن ثبت عليه الحد حتى يقام عليه، أو القصاص حتى يستوفى منه، لمن يُخشى خطره على أمن الناس، وأرواحهم وأموالهم وأعراضهم، فيحبس حتى يؤمن شرّه، وهو إجراء يضمن تنفيذ العقوبة ووسيلة تضمن التحفظ على المتهم تحت أيدي سلطات التحقيق حتى يصدر حكم بالإدانة فتنفذ العقوبة أو يقضى بالبراءة فيخلى سبيله مما يضمن ألا يفلت متهم من العقاب[٢].

السبب السادس: حماية المتهم وقتيًا: وعليه فبقاء المتهم دون حبس قد يعرض حياته للخطر من قبل المجني عليه أو عائلته، أو من قبل أفراد المجتمع، وذلك إذا كان الفعل الذي أقدم عليه المتهم يثير حفيظة المجني عليه أو المجتمع الذي قد يدفعهم للانتقام أو الأخذ بالثأر من المتهم، ومن هنا فإن توقيفه وخاصة في اللحظات الأولى لارتكاب الفعل المُعاَقب عليه يشكل حماية، كما أن حبس المتهم يحميه ويحمي المجتمع من عودة المتهم إلى ارتكاب جرائم جديدة[٣]، وهذه

---

(١) الأحكام السلطانية ج١ ص٢٧٣ (أن للأمير أن يراعي شواهد الحال، وأوصاف المتهوم في قوة التهمة وضعفها، فإن كانت التهمة زنا وكان المتهوم مطيعا للنساء ذا فكاهة وخلابة قويت التهمة)، الطرق الحكمية ص ٨١.

(٢) ضوابط الحبس الاحتياطي د. إبراهيم طنطاوي ص١١، ١٥.

(٣) نصت المادة ١٤٣/ ١ من قانون الإجراءات الجنائية فعلى الرغم من خلو القانون المصري =

الأسباب لا يعني أنها محل اتفاق بين الفقهاء، ولا يعني إقراري لها، وإنما هي غالب ما جاء في كتب الفقه[١].

المطلب الثاني: الشروط الواجب توافرها في المتهم «قيد الاتهام» المحبوس احتياطاً[٢].

مما لا شك فيه فإن الدعوى الجنائية شخصية وهذه نتيجة حتمية لشخصية العقوبة، فلا ترفع الدعوى إلا على من ينسب إليه ارتكاب جريمة أو المشاركة فيها، من خلال ذلك يتضح لنا ضرورة توافر الشروط الآتية بالمتهم حتى يكون الاتهام مشروعًا ومبررًا.

أولاً: **أن يكون المتهم على قيد الحياة**، فالعقوبة شخصية، فيشترط كذلك أن يكون الإنسان على قيد الحياة، ولا تتعدى العقوبة فاعلها إلى ورثته من بعده وفي كلتا الحالتين، أي -أن يكون الشخص المتهم على قيد الحياة ووجود دلائل تبرر ذلك يعد ضروريـاً لاكتساب الشخص صفة المتهم، فإذا نسبت الجريمة إلى إنسان لا يتصور منه وقوع الجريمة فلا محل لوصفه بالمتهم كما إذا نسبت جريمة الزنى

=

من تحديد مبررات الحبس الاحتياطي فإنه نص في هذه المادة على ما يفيد أن مدة الحبس الاحتياطي يكون لمصلحة التحقيق، ونص المشرع الدستوري المصري في المادة ٤١ من الدستور الحالي على إنه «لا يجوز القبض على المتهم ..... أو حبسه ..... إلا بأمر تستلزمه ضرورة التحقيق وصيانة أمن المجتمع».

(١) تبصره الحكام لابن فرحون ص ٣١٦.

(٢) الاتهام عبارة عن نشاط إجرائي تباشره جهة معينة ويتمثل في إسناد واقعة إجرامية إلى شخص معين إما صراحة عن طريق مواجهته بأنه مرتكبها وإما ضمنـاً عن طريق القبض عليه والحبس الاحتياطي – المركز القانوني للمتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي د.هلالي عبد اللاه أحمد ص ٦٢ نشر دار النهضة العربية– القـاهرة.

لشخص مجبوب[١].

ثانيًا: أن يكون منسوبًا إليه ارتكاب جريمة أو الإسهام فيها، ويتعين لاكتساب الشخص صفة المتهم في النظام الإجرائي الإسلامي أن تكون هناك جريمة قد وقعت، وهذا الشرط تطبيق لمبدأ المشروعية الجنائية ذلك المبدأ الذي وضعت الشريعة الإسلامية أساسه منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا من الزمان قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٢]، كما أنها أخذت بهذا المبدأ بالنسبة لجميع الجرائم أيًا كان نوعها جرائم حدود أو جرائم قصاص أو تعازير[٣].

ثالثًا: توافر دلائل كافية على ارتكاب الشخص للجريمة أو الإسهام فيها، عرف فقهاء المسلمين فكرة الدلائل الكافية وإن لم يطلقوا عليها هذه التسمية، وذلك من خلال التطبيقات العديدة التي زخرت بها كتبهم، ومن ذلك حالة التلبس بالجريمة ولو كان المتهم مجهول الحال أو من المعروفين بالفجور كالسرقة، وقطع الطريق، والقتل ونحو ذلك ففي هذه الحالة أجاز بعض الفقهاء حبسه احتياطيًا[٤].

---

(١) شرح مجلة الأحكام ج٤ ص٥٧٦-٥٧٧(المحكوم عليه هو الذي حكم عليه). المحكوم عليه هو الذي حكم عليه من طرف القاضي أو من طرف المحكم والمحكوم عليه يكون دائما إنسانا. أنواع المحكوم عليه إما أن يكون المحكوم عليه متعينا، وهذا يكون إما واحدا وإما أكثر من استجواب المتهم فقهًا وقضاءًا، د.عدلي خليل ص ١٣.

(٢) سورة الإسراء الآية ١٥.

(٣) الأحكام السلطانية ج١ ص٢٧٣(للأمير أن يراعي شواهد الحال، وأوصاف المتهوم في قوة التهمة وضعفها، فإن كانت التهمة زنا وكان المتهوم مطيعا للنساء ذا فكاهة وخلابة قويت التهمة).

(٤) الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية ص ١٤٦، درر الحكام ج٤ ص٢٩١-٢٩٤يشترط أن يكون الطرفان عاقلين؛ وأن يكون المدعى عليه معلوما شخصا؛ لأنه لا يلزم المجهول ويستثنى).

رابعـًا: تحريك الدعوى الجنائية ضد متهم معين أو محدد، لأن الدعوى الجنائية لا تقام ضد مجهول بل يجب أن يكون المتهم معينًا بذاته وإن كان غير معروف بالاسم إذ يمكن تعينه بأوصافه المميزة(١)، واثبات أنه هو الذي ارتكب الجريمة، ولا يكفي في ظل النظام الإجرائي الإسلامي وقوع الجريمة حتى يعد الشخص متهمـًا ووجود دلائل كافية تدعو للاعتقاد بأنه قد ارتكب جريمة معينة أو أسهم فيها بل يتعين كذلك تحريك الدعوى الجزائية ضده، **ويشترط في المتهم أن يكون فاعلاً أصليـًا أو شريكـًا،** سواء وقعت الجريمة تامة أو توقفت عند حد الشروع فيها فالمسؤولية الجنائية لا تترتب على أفعال الغير، وهذا الشرط يعد تطبيقـًا لقاعدة لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، فلا يمكن توجيه أي اتهام ضد شخص لارتكابه فعلاً معينـًا ما لم يكن هذا الفعل مجرمـًا، ونسبة ارتكاب الجريمة إلى متهم أو الإسهام فيها تقتضي أنه لابد من توجيه الاتهام إلى معلوم، وعلى ذلك فلا توجه التهمة إلى مجهول، وذلك لتعذر محاكمته والإشهاد والحكم عليه لأن الشهادة لابد أن تكون على معلوم وكذا الحكم(٢).

خامسـًا: أن يكون المتهم أهلاً للمسؤولية العقابية، متمتعًا بالإدراك والتمييز وحرية الاختيار وقت تحريك الدعوى الجنائية ومباشرتها ضده، وذلك بأن يكون عاقلاً لأن العقل مناط التكليف، وعليه تترتب الأحكام الشرعية في معظم الأمور، فبديهي أن يكون هذا الشرط، وعليه فقد اتفق الفقهاء على أن يكون المتهم مكلفـًا بالأحكام الشرعية أن يكون عاقلاً بالغـًا، وعليه فلا تسمع دعوى الاتهام ضد

---

(١) أسنى المطالب ج٤ ص٩٦ (قَوْلُهُ: فَلا تُسْمَعُ الدَّعْوَى الْمَجْهُولَةُ).

(٢) بدائع الصنائع، ج٦ ص٢٢٢، حاشية قليوبي ج٤ ص ١٦٣، درر الحكام ج٤ص١٥٨ كشاف القناع، مرجع سابق، ج٦ص ٣٨٤

المجنون والصبي غير المميز لأنهما لا يفهمان الخطاب[١]، وعملاً بقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»[٢].

سادسًا: أن يكون أمر الاتهام مسببًا أي أن يُثبت المحقق أن ثمة دلائل كافية تشير إلى نسبة الجريمة إلى المجرم، وأن يُبيّن العناصر التي استخلص منها توافر الدلائل الكافية المبررة للحبس الاحتياطي للمتهم، كما أنه لا يجوز حبس الصبي دون سن الخامسة عشرة إلا في الجرائم الكبيرة الموجبة للحبس، ومصادقة رئيس الدائرة على ذلك، ولا يجوز حبس مَنْ هم دون سن الحادية عشرة مطلقًا[٣].

الفصل الثاني

ضمانات المتهم المحبوس احتياطياً في الفقه الإسلامي وحقوقه.

من الحقوق الطبيعية التي تولد بولادة الإنسان الحرية الشخصية، حيث تُعد هذه الحرية من أغلى المقدسات في كافة الأنظمة والدساتير والقوانين والاتفاقيات الدولية، واستناداً لهذا الحق المقدس في الشريعة الإسلامية فإنه لا يجوز حجزه وتوقيفه بصورة تعسفية إلا بناءً على أسباب ووفقًا لإجراءات نص عليها القانون.

---

(١) بدائع الصنائع ج٧ ص٩١ (أن يكون بالغا فإن كان صبيا، أو مجنونا فلا حد عليهما؛ لأن الحد عقوبة فيستدعي جناية، وفعل الصبي، والمجنون لا يوصف بكونه جناية).

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه ج١ ص٣٥٥ ح رقم: ١٤٣ قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٣) حاشية ابن عابدين ج٥ ص٤٢٦ (قوله فِي الْبَحْرِ لا يُحْبَسُ صَبِيٌّ عَلَى دَيْنِ الاسْتِهْلاكِ وَلَوْ لَهُ مَالٌ مِنْ عُرُوضٍ...)، (فِي الْمُحِيطِ لِلْقَاضِي حَبْسُ الصَّبِيِّ التَّاجِرِ تَأْدِيبًا لا عُقُوبَةً؛ لِئَلا يُمَاطِلَ حُقُوقَ الْعِبَادِ فَإِنَّ الصَّبِيَّ يُؤَدَّبُ لِيَنْزَجِرَ عَنْ الأَفْعَالِ الذَّمِيمَةِ ا هـ.

المبحث الأول

حقوق المتهم المحبوس احتياطياً داخل محبسه في الفقه الإسلامي

كفلت الشريعة الإسلامية للمتهم داخل محبسه حقوقًا مشروعة لابد من تمكينه منها وممارسته إياها على الوجه الأكمل، لذا عُنى الإسلام عناية بالغة بالسجين ورعايته والاهتمام بشأنه، والفقهاء يعدون أن أول واجبات القاضي الجديد إذا تقلد عمله التفتيش على السجناء ليطلق كل من حُبس ظلمـًا، فعليه أن يسأل عن أسباب حبسهم، ويجمع بينهم وبين خصومهم ليتأكد من أن الخصومة لا تزال قائمة، وأنه محكوم عليه بالحق، وعلى الدولة أن تصون له حقوقه في ممارسة شعائره الدينية، وحقه في الطعام والشراب، والكساء في الشتاء والصيف، وحقه في التعليم والتهذيب والرعاية الصحية وغير ذلك من الحقوق المشروعة له داخل محبسه.

المطلب الأول: تصنيف السجناء المحبوسين احتياطياً في الشريعة الإسلامية(١).

المقصود من تصنيف السجناء هو حبس كل فئة تجمعها صفة وجنس معيَّن على حده، فيخصص للرجال سجن وللنساء سجن، هكذا نصت الشريعة الإسلامية على حرمة خلوة الرجل بالمرأة، والأخذ بمبدأ سد الذرائع، والفصل بين الرجال

---

(١) تعريف التصنيف: هو عملية تتضمن مجموعة من الإجراءات المتناسقة فيما بينها والمنظمة من خلال التشخيص والتخطيط للعلاج والتي يتحدد على أساسها البرنامج العام لعلاج الفرد في السجن وفي الإفراج عنه، السجن وموجباته د/ محمد الجريوي جـ٢ ص٩٢٧، وقيل هو: تفسيم المحكوم عليهم إلى فئات معيَّنة وفقًا للسن والجنس والعود والحالة العقلية والاجتماعية وتوزيعهم وفقًا لذلك.

والنساء وبين الشباب البالغين والأحداث والشيوخ، كل ذلك لما يترتب على الاختلاط من مساوئ قد تجر إلى مسالك تحرِّمها الشريعة الإسلامية(١).

أولاً: عزل النساء عن الرجال داخل السجن:من المتفق عليه بين فقهاء الشريعة الإسلامية عزل الرجال عن النساء مخافة الفتنة والوقوع في الحرام، وفي العزل حفاظ على كرامة المرأة وشرفها وعفتها، وفي هذا يقول: الإمام الدسوقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولم يفرق في السجن بين الأقارب كالأخوة والزوجين المحبوسين في حق عليهم إن خلا السجن من الرجال، وإن لم يخل حبست المرأة في محل لا رجال فيه»(٢)، وعليه فالرجل لو صدر الحكم عليه وعلى زوجته بحق واحد وخلا السجن من الرجال جاز سجنهما معًا؛ لأن الذنب واحد والعقوبة واحدة، وإن وجد رجال عزلت المرأة عنهم مخافة الفتنة والوقوع في الحرام.

ويروى عن عبد الله بن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ قال: «لو تركنا هذا الباب للنساء»(٣) هذا الحديث يدل على رغبة الرسول في تخصيص باب للنساء

---

(١) البحر الرائق جـ٦ ص٣٠٨ «ويجعل لهن سجنًا على حده نفيًا لوقوع الفتنة» منح الجليل جـ٦ ص٥٨ «فإن لم يخل حبس الرجل مع الرجال والمرأة مع النساء» البحر الزخار جـ٦ ص١٣٨.

(٢) المبسوط جـ٢٠ ص٩٠ «وينبغي أن يكون محبس النساء في الدين على حده ولا يكون معهن رجل حتى لا يؤدي إلى الفتنة» حاشية الدسوقي جـ٣ ص٢٨٠، «والآمر والبالغ يحبس وحده» التاج والإكليل جـ٦ ص٦١٦، «وحبس النساء بموضع لا رجال فيه»، قليوبي وعميرة جـ٤ ص٣٠٣، «ويندب تعدده بتعدد الأجناس من ذكور وخناس ونساء»، الطرق الحكمية ص٢٣٨، السياسة الشرعية ص١١٣، البحر الزخار جـ٦ ص١٣٨ «ويميَّز حبس النساء إجماعًا لسترهن».

(٣) سنن أبو داود جـ١ ص١٢٦ ح رقم: ٤٦٢ «باب: اعتزال النساء في المساجد عن الرجال»، التمهيد لابن عبد البر جـ٢٣ ص٣٩٧، ٣٩٨، ح رقم: ٩٤٧ وقال عنه ابن عبد البر حديث «موقوف» عن عمر وهذا أصح.

منفصل عن باب الرجال يؤدي إلى المسجد، هذا ما أمرت به الشريعة حتى في محل العبادة والتفرغ إلى الله، فمن باب أولى، عزل الرجال عن النساء داخل السجون، التي تجمع بين طياتها الخبيث والطيب والجاهل والعالم(١).

ويؤكِّد هذا قول الرسول ﷺ فيما رواه ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «لا يخلون أحدكم بامرأة إلا مع ذي رحم محرم»(٢)، وأشار كثير من الفقهاء إلى أهمية هذا التصنيف ووجوب العمل به تحرزًا عن الفتنة، ولو علم أولياء الأمور ما في ذلك الاختلاط من فساد الدنيا والرعية قبل فساد الدين لكانوا أشد الناس منعًا لذلك.

ثانيًا: عزل الشباب والشيوخ والأحداث داخل السجن:

أوجبت الشريعة الإسلامية الفصل بين الرجال والنساء داخل السجن مخافة الفتنة، وكذا الفصل بين الأحداث الصغار(٣)، مخافة الإهمال وتعلُّم أساليب الإجرام، فلا يحبس منهم من لم يبلغ مع الرجال الكبار، ولكن يفرد لهم حبس خاص؛ والعلَّة في هذا أن فعل الصبي الصغير لا يُعرف بالجريمة، وعليه فلا يترتب عليه عقوبة، وإنما شُرع الحبس له للتأديب والإصلاح فلا يهمل فترة سجنه؛ وإنما يعامل معاملة تربوية(٤)، وأوجبت الشريعة الإسلامية الفصل في السجن بين الشباب والشيوخ، وذلك للحد من اقتراف الجرائم والإسهام في علاج كل صنف على حده

---

(١) عون المعبود جـ٢ ص٢٩٢.

(٢) صحيح البخاري جـ٤ ص٢٠٠٥ ح رقم: ٤٩٣٥ «باب: لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم والدخول على المغيبة» صحيح مسلم جـ٢ ص٩٧٨ ح رقم: ١٣٤١ «باب: سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره».

(٣) الحدث: هو الغلام أو الفتى المراهق قبل سن البلوغ ذكرًا أو أنثى.

(٤) السياسة الشرعية لابن تيمية ص١١٣ «حبس الحدث الفاجر على وجه التأديب لا العقوبة»، أحكام السجن د/ حسن أبو غدة ص٣١٦.

ودراسة مشاكله وما أدى به إلى اقتراف الجريمة[١].

كما يجب الفصل في السجن بين المجرمين على قدر ضلوعهم في السلوك الإجرامي حتى لا تنتقل العدوى من الأكثر إلى الأقل، فالذي يحبس من أجل عدم الوفاء بالدين يجب أن يفصل بينه وبين المحبوس في جرائم عظمى سياسية، ومدنية، وجنائية، وغيرها، وأيضًا يجب الفصل بين السجناء الذين يعانون من أمراض نفسية وعقلية وأمراض مزمنة معدية حتى لا تنتشر العدوى بين جميع السجناء[٢].

وأخيرًا نقول: هذا يدل على عظمة الشريعة الإسلامية أنها اهتمت بالفصل بين السجناء داخل السجون بحسب جرائمهم، وحسب جنسهم، وسنهم، وحسب الجريمة المرتكبة سواء كانت جنائية أو سياسية أو مدنية أو غيرها، وعملت على عزل اللصوص الخطرين وميَّزت بين السجناء بحسب مدة عقوبتهم، وحرصت على أن تمنع أصحاب الجرائم المتجانسة من الاختلاط ببعض مخافة انتقال العدوى.

المطلب الثاني: حق المتهم المحبوس احتياطياً في الخلوة الشرعية بزوجته داخل محبسه

الزواج في الشريعة الإسلامية تعتريه الأحكام الخمسة التكليفية، لذا فقد حث الإسلام على الزواج ورغَّب فيه، ونهى عن التبتل وحرَّم الزنا وعده من أكبر الكبائر، وأوجبت عقوبات شرعية مقدرة على ارتكاب هذه الجريمة الشنعاء مع التفريق بين عقوبة المحصن وغير المحصن قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ

---

(١) حاشية الدسوقي جـ٣ ص٢٨٠، معين الحكام ص٢٠.

(٢) البحر الرائق جـ٦ ص٣٠٨، مغني المحتاج جـ٦ ص٣٨٤ «ولو استشعر القاضي من المحبوس الفرار من حبسه نقله إلى حبس الجرائم» الموسوعة الفقهية جـ١٦ ص٣١٨.

سَبِيلًا ﴾[١]، وحث الرسول ﷺ على الزواج وقال: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء أي وقاية وستر»[٢].

وتبرهن الآيات والأحاديث على الترغيب في الزواج لأنه أغض للبصر وأحفظ للفرج، وتنهى عن الزنا، لأنه فاحشة ومن أكبر الكبائر[٣]، وإذا كان المتهم إنسانًا ترغِّبه الشريعة في أمر وتنهاه عن آخر فكان لابد علينا من الاهتمام بأمر السجين والحفاظ عليه من الانحراف داخل السجن، وعلى أهله خارج السجن **لذا فقد بحث الفقهاء الحكم حول خلوة المتهم بزوجته داخل السجن هل هذا حق مشروع له أم المقصود من السجن التضييق عليه، ومن ثم فلا حق له فيه؟.**

= **خلاف بين الفقهاء على قولين:القول الأول: لجمهور فقهاء الحنفية**[٤] **والشافعية في قول**[٥] **والحنابلة**[٦] **والشيعة الزيدية**[٧] حيث قالوا: إن الأصل وطء

---

(١) سورة الإسراء الآية ٣٢.

(٢) صحيح البخاري جـ٥ ص١٩٥٠ ح رقم: ٤٧٧٩ «باب: من لم يستطع الباءة فليصم، صحيح مسلم جـ٢ ص١٠١٨ ح رقم: ١٤٠٠.

(٣) فتح الباري جـ٩ ص١٠٨، شرح النووي على صحيح مسلم جـ٩ ص١٧٢، ١٧٣.

(٤) حاشية ابن عابدين جـ٥ ص٣٧٧ «وإن احتاج للجماع دخلت عليه زوجته أو أمته إن كان فيه موضع» الفتاوى الهندية جـ٣ ص٤١٨ «لا بأس أن تدخل زوجته أو جاريته في السجن فيطؤها حيث لا يراه أحد» معين الحكام ص١٩٨.

(٥) أسنى المطالب جـ٤ ص٣٠٦ «ولا يمنع المحبوس من الاستمتاع بنسائه في الحبس) حاشيتا قليوبي وعميرة جـ٤ ص٣٠٣.

(٦) كشاف القناع جـ٣ ص٤٢٠ «ولو طلب من زوجته الاستمتاع في الحبس فلها أن توفيه ذلك»، الفروع جـ٤ ص٢٩٣.

(٧) البحر الزخار جـ٦ ص١٣٩ «ومن حبس لزوجته لم يمنع من الخلوة معها إذ لا موجب =

المحبوس زوجته حق مشروع له، ولا يمنع المحبوس من وطء زوجته أو أمته داخل السجن لكن بشرط أن يكون فيه موضع لا يطلع عليه أحد، وإلا منع من ذلك واقتضت المصلحة ورأي القاضي أصلح.

وقال الشافعية والحنابلة بالنهي عن مبيت الزوجة مع زوجها داخل السجن وإن كان المكان متسعًا وقالوا: بالعدل بين الزوجات إن كان المسجون متزوجًا بأكثر من واحدة(١).

واستحسن الحنفية حبس الزوجة مع زوجها صيانة لها إذا خيف عليها الفساد ولم تكن هي الجانية، وإن كانت هي الجانية وكانت من أهل الفساد حبست معه لمظنة أن حبسها له لأجل ذلك(٢).

القول الثاني: للمالكية حيث قالوا: بمنع المحبوس من الخلوة بزوجته داخل السجن؛ وعللوا فقالوا: إن الغاية من السجن إدخال الضيق والضجر على قلبه، وهذه الغاية لا تتحقق بتمكينه من اللذة والتنعم والخلوة بزوجته(٣).

وإن كان للمالكية قول آخر: بعدم التفريق بين الزوجين المحبوسين في حق عليهما بشرط خلو السجن من الرجال، ولكن لا يمنع هو من وطئها إدخالاً للراحة عليه والرفق به، والمقصود من ذلك هو استيفاء الحق من كل منهما، وكل منهما

=

لستر ما حقه».

(١) مغني المحتاج جـ٦ ص٣٣٥، الفروع جـ٤ ص٢٩٦، البحر الرائق جـ٦ ص٣٠٨.

(٢) البحر الرائق جـ٦ ص٣٠٨، «لا يمتنع من الجماع إن احتاج إليه» حاشية ابن عابدين جـ٥ ص٣٧٧، الفروع لابن مفلح جـ٤ ص٢٩٦، «فرعاية مثل هذا من أعظم المصالح التي لا يجوز إهمالها».

(٣) منح الجليل جـ٦ ص٥٨ «وإن خلا السجن فلا يجاب الطالب للتفريق» تبصرة الحكام جـ٢ ص٢٠٥، قليوبي وعميرة جـ٤ ص٣٠٣، «يمنع من التمتع بزوجته إن رآه القاضي».

مشغول بما هو فيه، ومن ثمَّ فالتفريق بينهما ليس بمشروع(١).

وإذا كانت الشريعة الإسلامية الغرَّاء أباحت للمتهم الالتقاء بزوجه داخل السجن فإنها لا تهمل حق المرأة بأن لها مثل ذلك إن كانت هي التي حكم عليها بالسجن استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(٢)، والمعلوم أن المرأة تحتاج إلى الرجل كما أن الرجل يحتاج إليها، ولعل ما يؤيِّد ذلك ما قرره الفقهاء من مشروعية طلب الزوجة الطلاق من زوجها المجبوب والعنين، كل ذلك دفعًا للضرر الواقع على الزوجة ومخافة الفتنة والوقوع في الرذيلة(٣).

الترجيح:بعد عرض أقوال الفقهاء حول حكم التقاء الزوجين داخل السجن يترجح رأي جمهور الفقهاء القائل: بعدم منع المتهم المحبوس احتياطيًا من وطء زوجته داخل السجن، وعُدَّ هذا حقًا مشروعًا له من قبل الشريعة الإسلامية خاصة إذا كان بالسجن مكان خاص لا يطلع عليه أحد من الرجال، وعلى الزوجة أن تلبي رغبة زوجها باعتبار أن هذا حق له وحق لها، وبه تحصل العفة والبعد عن الوقوع في

---

(١) شرح الخرشي جـ٥ ص٢٨٠، حاشية الدسوقي جـ٣ ص٢٨١ «ولا يفرَّق في السجن بين الزوجين المحبوسين في حق عليهما» التاج والإكليل جـ٦ ص٦١٧، المنتقى شرح الموطأ جـ٥ ص٨٧، منح الجليل جـ٦ ص٥٩.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٢٨.

(٣) أخذ بهذا النظام سجون المملكة العربية السعودية «بالسماح للزوجين بالالتقاء داخل السجن في مكان آمن لا يراهم أحد إذا كانت مدة الحبس تزيد عن ثلاثة أشهر وأن يلتقيا مرتين في الشهر إذا كانت له زوجة واحدة وفي حالة تعدد الزوجات يسمح له بأربع خلوات ولمدة ثلاث ساعات في كل مرة...كما أن من حق السجين الاختلاء بزوجته إذا كانت مسجونة بالسجن ذاته» قرار وزاري رقم١٧٤٥ بتاريخ ١٧/ ٦/ ١٤١١هـ، نقلاً من، السجن وموجباته د/ محمد الجريوي جـ٢ ص٩٩١، ٩٩٤.

الرذيلة للاثنين، ويقوِّي الروابط الزوجية بينهم، بل وعد الفقهاء منع المتهم من معاشرة زوجته داخل السجن خاصة ذوي المحكوميات الطويلة مما قد يدفع إلى الشذوذ الجنسي والاستمناء وكلاهما من المحرَّمات في الشريعة، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ ﴾[1]، وفي الحقيقة الشريعة الإسلامية سبقت كل القوانين الوضعية في إيجاب حق المتهم المحبوس احتياطيًا في الالتقاء بزوجته مما يساعد على إصلاحه وتأهيله.

المطلب الثالث: حق المتهم في الرعاية الصحية وتلقي العلاج داخل محبسه

قرر الإسلام حق الإنسان في الرعاية الصحية، وألزم الفرد اتباع الُسبل التي تضمن له السلامة الصحية، ويُعد ذلك إلزامًا على الدولة وحقًا للفرد، وإذا كانت الرعاية الصحية تشكل ضرورة للإنسان في حياته الطبيعية فلا أقل منها بالنسبة للمتهم على ذمة التحقيق داخل محبسه.

فالشريعة الإسلامية توجب الحفاظ على النفس البشرية وتدعوا إلى الوقاية من الأمراض والأوبئة ويتحقق ذلك من قوله تعالى: ﴿ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِۛ وَأَحۡسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[2]، **وتتحقق الرعاية الصحية للمتهم داخل محبسه** بنظافة المكان والبدن والثوب، كل ذلك له أثر كبير وفعَّال في نفسه؛ لأن سلامة البدن ترتبط إلى حد كبير بسلامة العقل الذي يوازن بدوره بين الأفعال المشروعة وغير المشروعة لتدارك مخاطر الأخيرة.

---

(١) سورة المؤمنون الآيتان ٥، ٦.

(٢) سورة البقرة الآية ١٩٥.

ويعد الدواء من أساليب الرعاية الصحية التي أرشد الإسلام إليها، ودليل ذلك ما روي عن أسامة بن شريك أنه جاء أعرابي فقال: يا رسول الله أتتداوى، قال: نعم، فإن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء علمه من علمه وجهله من جهله»، وما روي عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «لكل داء دواء فإذا أصيب داء الدواء برئ بإذن الله تعالى»(١). فالشريعة الإسلامية تحذِّر من الإهمال في العلاج والرسول ﷺ يأمر بالتداوي عند المرض وإذا مرض المتهم داخل محبسه وأمكن علاجه فيه فلا يخرج من محبسه لحصول المقصود(٢).

وعليه فقد اهتم المسلمون منذ القدم برعاية المرضى داخل السجون، فقد كان سيدنا علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالكوفة يتفقَّد السجون ويشاهد من فيها من المسجونين ويفحص أحوالهم، ويلزم من ذلك عنايته بالسجناء المرضى وبذل المعالجة لهم، فهذه هي الفائدة المرجوة من تفقده السجون وتفحصه أحوال المسجونين، وكتب سيدنا عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى عماله يقول لهم: «انظروا من في السجون وتعهدوا المرضى»(٣).

المطلب الرابع: حق المتهم المحبوس احتياطاً في الغذاء والنظافة داخل محبسه

الغذاء أمر ضروري من ضرورات الحياة لذا حرصت الشريعة الإسلامية على توفير الحاجات الضرورية للسجناء حتى يعيشوا عيشة إنسانية تساعدهم على صلاح

---

(١) صحيح مسلم جـ٤ ص١٧٢٩ ح رقم: ٢٢٠٤ «باب: لكل داء دواء واستحباب التداوي».

(٢) الفتاوى الهندية جـ٣ ص٤١٨، العناية للبابرتي جـ٩ ص٢٧٧، الجوهرة النيرة جـ١ ص٢٤٦، «وتحسب مدة علاجه خارج السجن من مدته لكونه أسيرًا فعلاً».

(٣) المنتقى شرح الموطأ جـ٥ ص٨٨ «وإن مرض واحتاج لمن يخدمه فلا بأس» أسنى المطالب جـ٢ ص١٨٩، «ويخرج المجنون من الحبس مطلقًا والمريض إن لم يجد ممرضًا».

أحوالهم وتحسين سلوكهم، وعدم تعرُّضهم لبعض الأمراض المزمنة والتي تؤدي إلى تدهور صحتهم، ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾[١].

وما روي في قصة استشهاد سيدنا علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لما طعنه بن ملجم بخنجر فقتله فقال: أطعموه واسقوه وأحسنوا إساره فإن عشت فأنا ولي دمي أعفو إن شئت وإن شئت استقت وإن مت فاقتلوه ولا تمثلوا»[٢]، وكتب سيدنا عمر بن عبد العزيز رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ إلى عماله فقال: «أن أجروا على السجناء ما يصلحهم في طعامهم وأدمهم فكانوا يرزقونهم شهرًا بشهر وواظب على هذا الفعل آخرون من الصحابة»[٣].

كما حثت الشريعة الإسلامية على النظافة فلا يمنع من الوضوء داخل السجن، ويشترط أن يمكَّن من استخدام دورات المياه للتطهر والغسل وتنظيف جسده، كما حثت على تمكينه منه، فلا يقدم له من الطعام ما يعافه، ولا ما ليس له قيمة غذائية، وإنما يقدم له من الطعام أحسنه وأجوده وأن يكون ذا قيمة غذائية عالية، وأن يزود بالماء الصالح للشرب كلما احتاج إليه.

المطلب الخامس: حق المتهم المحبوس احتياطيا في زيارة أقربائه وأصدقائه له داخل محبسه:

للشريعة الإسلامية قصب السبق في رعاية المحكوم عليه داخل السجن وخارجه باعتبار أنه جزء لا يتجزأ عن المجتمع، فأقرَّت له حق الزيارة داخل السجن

---

(١) سورة الإنسان الآية ٨.

(٢) سنن البيهقي الكبرى جـ٨ ص٥٦ كتاب الجنايات.

(٣) معين الحكام ص١٩٨ «ولا يمنع الأكل للضرورة» الخراج للقاضي أبو يوسف ص ٨٧.

بصفة مستمرَّة ووردت آيات وأحاديث تحث على هذا الحق قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾[1]، وعليه فلا يمنع المحبوس من الزيارة والسلام عليه، ولا ممن يخدمه لأنه يحتاج إلى ذلك حتى يشاورهم في أموره، ولكن لا يمكثون عنده كثيرًا[2]، **لما روي عن جبير بن مطعم عن أبيه** أن رسول الله ﷺ قال: «لا يدخل الجنة قاطع رحم»[3].

ويستفاد من هذه الآيات والأحاديث السابق ذكرها: أنها تدل على مدى اهتمام الإسلام بصلة الأرحام واعتنائه بها، والدعوة إلى الترابط بين الفرد والمجتمع ولو كان ذلك الفرد متهمـًا؛ لأن زيارة أهله وأصدقائه له داخل السجن تجلب عليه السعادة ويجد فيها ألفة وأنسًا، وتُخفف عنه آلام السجن.

وعليه فلا يمنع المحبوس من الزيارة والسلام عليه، ولا ممن يخدمه لأنه يحتاج إلى ذلك حتى يشاورهم في أموره، ولكن لا يمكثون عنده كثيرًا، وروي أن سيدنا عمر بن عبد العزيز رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ كتب إلى عماله في شأن أحد الخوارج فقال: «استودعوه السجن، واجعلوا أهله قريبًا منه حتى يتوب من رأي السوء».

ويروى أنه لما حُبس شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ «واستمر في حبسه مدة طويلة كان الناس يزورونه ويستفتونه في بعض المسائل الدينية»[4].

---

(١) سورة النساء الآية ١.

(٢) شرح فتح القدير جـ٧ ص٢٧٨، المبسوط جـ٢٠ ص٩٠، بدائع الصنائع جـ٧ ص١٧٤، «ولا يمنع من دخول أهله وجيرانه عليه لأن ذلك لا يخل بما وضع له الحبس بل قد يقع وسيلة إليه»، معين الحكام ص١٩٧ «ولا يمنع من دخول الأهل والجيران عليه»، منح الجليل جـ٦ ص٥٩ «ولا يمنع مسلمًا من الدخول عليه إلا إذا كان يعلمه حيلة للهروب» مغني المحتاج جـ٦ ص٣٣٥ «ولا يمنع من دخول الأصدقاء».

(٣) صحيح مسلم جـ٤ ص١٩٨١ ح رقم: ٢٥٥٦، سنن البيهقي جـ٧ ص٢٧ ح رقم: ١٢٩٩٧.

(٤) ابن تيمية للشيخ محمد أبو زهرة ص٨٧.

المطلب السادس: حق المتهم في المراسلة والاطلاع على الصحف داخل محبسه.

أباحت الشريعة الإسلامية للمتهم الحق في المراسلة لأصدقائه وأهله، وعَدَّت كل ذلك من الوسائل المعينة على توثيق الروابط واستمرار الشعور بالألفة بينه وبين أصدقائه وأقربائه، فله الحق في إرسال الرسائل واستقبال الرسائل، وهذا حق مكفول له ولا يمكن المساس به، ويؤيِّد هذا ما روي أن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، كان يبعث رسائل عديدة إلى والدته وإخوته وأصحابه وغيرهم وهو في السجن.

وأخيرًا: اعترفت أغلب النظم العقابية للمتهم بالحق في المراسلة إلا أنهم قيدوا هذا الحق ببعض القيود، وأخضعوه للرقابة العامة للسجن، وذلك في حالة ما إذا كان المتهم المحبوس احتياطيًا يحرِّض غيره على ارتكاب الجرائم خارج السجن، ففي هذه الحالة يكون للإدارة الحق في منع المراسلات بين المتهم وبين بعض أصدقائه ممن يحوم حولهم الشك، ولكن على الإدارة أن تذكر السبب في رفضها للرسائل كما إذا كانت المراسلات تدعو إلى تحريض المتهم المحبوس احتياطيًا على الشغب أو الهرب أو تسريب معلومات غير صحيحة عن النظام المطبَّق داخل السجن.

المبحث الثاني
ضمانات المتهم المحبوس احتياطياً في الفقه الإسلامي

كفلت الشريعة الإسلامية للمتهم المحبوس احتياطيًا ضمانات مشروعة لابد من تمكينه منها وممارسته إياها على الوجه الأكمل، وتضمن له سير التحقيق وإنجازه دون تعسف فيه.

المطلب الأول: مبدأ البراءة الأصلية في الشريعة الإسلامية.

كل إنسان تُفترض براءته إلى أن يقوم الدليل الذي يصل إلى حد الجزم واليقين بدحض هذه البراءة بناء على حكم بذلك قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[١].

وما روي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث»[٢]، فالأصل في الشريعة أن الأصل هو براءة الذمة وبقاء ما على ما كان وهذا أصل يقيني، وضرورة شرعية وعقلية، فلا يجوز أصلاً أن يطالب متهم بما يثبت براءته، لأنها ثابتة في الأصل بيقين، وبالتالي كل شك يفسَّر لصالحه يقوِّي أصل البراءة فيه، أما الإدانة فيقضي بها القاضي بناء على الشك والاحتمال، ولما روي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت قال رسول الله ﷺ: (ادرؤوا الحدود ما استطعتم عن المسلمين، فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو، خير له من أن يخطئ في العقوبة)[٣].

وقاعدة (البراءة الأصلية)، أي: (أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته)، أو (البينة على المدعي)، قاعدة ثابتة لا تزول بشك، وهي من القواعد التي اهتمت بها الشريعة، وأقامت عليها كثيراً من الأحكام، وعليه فإذا كانت العدالة تتأذى من إفلات مجرم، فإن تأذيها أكثر من عقاب بريء، إذ يترتب على إفلات المجرم الحقيقي من العقاب ضرر أكبر من الأول[٤]، لذلك أصبح من حق الإنسان المتهم

---

(١) سورة الإسراء الآية ١٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحة جـ١٩ ص١١ ح رقم ٥٦٠٦ باب: (يا أيها الذين أمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن)

(٣) أخرجه الترمذي في سننه جـ٥ ص٣٢٢ ح رقم: ١٣٤٤ باب: ما جاء في الحدود.

(٤) الحق في العدالة الجنائية د/ محمد محي الدين عوض – مجلة حقوق الإنسان جـ٢ ص٥٩٤، =

الدفاع عن نفسه أمام القضاء والمطالبة بحقه لما روي أن سيدنا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال في كتابه الذي أرسله إلى أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يوصيه فيه «آسي بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك...»(١).

يمثل حق المتهم أو المحكوم عليه في الطعن على الحكم عنصرًا هامًا من حقوق الإنسان داخل السجن وخارجه؛ لأنه يكفل دفع الضرر عنه وتصحيح القرار الخاطئ، غير أن الجهة التي يتم الطعن أمامها قد تكون جهة قضائية أعلى، وعليه فالطعن حق شرعي.

وأخيرًا: نقول حرصت الشريعة الإسلامية على تأمين حق الإنسان ولو كان متهمـًا، فهي لم تهمل حقه في الدفاع الشرعي سواء بالأصالة عن نفسه أو بالوكالة.

المطلب الثاني: ضمانات المتهم أثناء القبض عليه في الفقه الإسلامي(٢)

الشريعة الإسلامية هي شريعة الحريات وعدم الجور على الحقوق، فالأصل

=

٥٩٥.

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى جـ١٠ ص١٣٥ باب: إنصاف الخصمين.

(٢) القبض: خلاف البسط، قبضه يقبضه قبضـًا، وتقول قبضت الشيء من المال وغيره قبضا (١).وقيل قبض اللص: أمسك به ويقال قَبَضَ اللص على الرزق قبضه وقبض روحه أماته، ومن أسماء الله الحسني القابض وهو الذي يمسك الرزق، لسان العرب لابن منظور ج٧ ص: ٢١٣ مادة: (قبض) مختار الصحاح قَبَضَ الشيء أخذه ويقال صار الشيء في قبضتك وفي قبضك: أي في ملكك ص: ٥٦٠ باب: القاف. وقيل هو: سلب حرية شخص لمدة قصيرة باحتجازه في المكان الذي يعده القانون لذلك، أو أنه حجز المتهم لفترة من الوقت لمنعه من الفرار، تمهيدا لسماع أقواله بمعرفة الجهة المختصة). مبادئ الإجراءات الجنائية في القانون المصري، د. رؤوف عبيد ص: ٥٢٤.

في المنهج الإسلامي هو ممارسة الحرية الشخصية بأقصى درجة متاحة، فالفرد له ممارسة الحرية في التنقل من مكان إلى آخر سواء داخل الدولة أو خارجها، إلا إذا تعارضت ممارسة حقه مع باقي حقوق الجماعة(١).

لذا أحاطت الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية القبض بضمانات متعددة نظراً لخطورته لأنه من إجراءات التحقيق الماسة بالحرية الشخصية، والتي حرصت جميع الأنظمة في العصر الحديث على الحفاظ عليها، وأهم هذه الضمانات أنه لا يجوز القبض عليه إلا بمعرفة السلطة القضائية(٢)، وكفلت الشريعة الإسلامية حرية الغدو والرواح قال تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾(٣).

وأقرت السنة النبوية حرية التنقل، فعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الناس لكم تبع، وإنهم سيأتونكم من أقطار الأرض يتفقهون في الدين فإذا جاءوكم فاستوصوا بهم خيراً» وعن أبي الدرداء رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من سلك سبيلاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً من طرق

---

(١) ضمانات المتهم في مواجهة القبض بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، د. هلالي عبد الله أحمد، ص ١٤٠ القاهرة ١٩٩٥م.

(٢) وأجتهد فقهاء القانون في تعريف القبض فقالوا: هو الحجز على حرية المتهم في التجول وتقييد حركته، أو حرمان الشخص من حرية التجول ولو لفترة قصيرة، ويجب على رجال الضبط القضائي أن يستمعوا فوراً إلى أقوال المتهم، وإذا لم يأتي بما يبرئه، يرسله إلى المحقق في مدة ٢٤ ساعة، ويجب على النيابة العامة أن تستجوبه في ظرف ٢٤ ساعة ثم تأمر بالقبض عليه أو إطلاق سراحه.، الوسيط في الإجراءات الجنائية، د. أحمد فتحي سرور ص: ٦٠٠، مبادئ الإجراءات الجنائية في القانون المصري، د. رؤوف عبيد ص: ٥٢٤.

(٣) سورة الجمعة الآية ١٠.

الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضـًا لطالب العلم»[١].

خصائص **القبض على الأشخاص في الفقه والقانون**.

القبض مساس بحرية الشخص بالإكراه أو جبراً عنه، ويشترط في الشخص محل القبض أن يكون محل اتهام، والمتهم هو من يوجه إليه الاتهام بارتكاب جريمة معينة أو حامت حوله الشكوك في أن له يداً في ارتكابها، وهذا لا يعني أن الشريعة أباحت القبض عليه بمجرد الاتهام؛ بل وضعت شروطـًا معينة تتعلق بحجم الجريمة وجسامتها ومدى جدية الاتهام فيها كما نص عليها، وبهذا يتميز القبض عن إجراءات التحفظ على الشهود[٢]، وهو لا يصدر إلا من جهة خصها المشرع بإجرائه ولهذا السبب يجب أن يباشر بأمر من الجهة المخولة بذلك بعد التأكد من توافر الأسباب الضرورية الداعية للقبض، إلا أن بعض التشريعات أسندت مهمة القبض إلى غير سلطة التحقيق في حالات استثنائية[٣].

وعليه فالقبض له ضمانات متعددة منها الاستماع إلى أقوال المتهم، وهذا يساعده في تقديم الأدلة التي تقوي من موقفه، والتي من خلالها تعمل على إقناع مأموري الضبط القضائي بإطلاق سراحه، كما أن الاستماع إلى أقوال المتهم قد يؤدي إلى اعترافه، وبالتالي يضيف أدلة جديدة إلى الأدلة السابقة، وجواز القبض على المتهم، وعندما يرفض الحضور للمثول أمام القضاء، وعلى من يستهتر بأوامر القضاء في الحضور، وعلى من يعتدي بالضرب على رجال السلطة وإخبار

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه كتاب العلم، باب: (ما جاء في فضل طلب العلم)، حديث رقم: ٢٨٥٨، وصححه الشيخ الألباني.

(٢) شرح قانون الإجراءات الجنائية، د. محمد نجيب حسني، مرجع سابق، ص: ٥٥٦

(٣) معين الحكام للطرابلسي ص ١٧٩، تبصرة الحكام لابن فرحون ج ٢ ص ١٤١، الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية ص١٠٢.

المقبوض عليه بأسباب القبض ضمانة في غاية الأهمية حيث تناولت جميع المواثيق الدولية في نصوصها على حق المقبوض عليه في إبلاغه بالأسباب التي أدت إلى القبض عليه، وهو ما نص عليه قانون الإجراءات المصري(١).

المطلب الثالث: ضمانات المتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي وأهميته في الفقه الإسلامي(٢)

لم يكن التحقيق الجنائي معروفاً بهذا الاسم في عهد النبي ﷺ ولا في صدر الإسلام، وإنما في العصور المتأخرة نتيجة استحداث هذه الولاية، وإن كان أصل عملها موجوداً في عهد الرسول ﷺ، وصحابته الكرام- رضوان الله عليهم-، ولكنها مندرجة تحت مسمى القضاء، ولما تطور المجتمع مادياً، وكثرت الخصومات، نشأت الحاجة إلى التحقيق الجنائي(٣).

---

(١) الحبس الاحتياطي وضمان حرية الفرد في القانون المصري د٠ حسن صادق المرصفاوي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٥٤م، ص: ٩٥٤.

(٢) تعريف التحقيق في اللغة: مصدر حقق، يقال: حقق الرجل إذا قال هذا الشيء هو الحق، وتحقق عنده الخبر، أي: صح، أي صدق وكلام محقق، وحققت الشيء تحقيقا أوجبه وأكده وأثبته، لسان العرب، لابن منظور، باب/ القاف فصل الحاء ص: ٤٠٠ ٠مختار الصحاح، مادة ح/ ق/ ق، ص: ٨٠، ويطلق التحقيق في اللغة على معاني كثيرة منها: اليقين، والصدق، والخبر الصحيح، والإثبات، والإيجاب، والمخالصة، ومنتهى الشيء، فالمعنى العام للتحقيق في اللغة هو: المبالغة في الإتيان بالشيء على حقه من غير زيادة ولا نقصان منه، واصطلاحاً هو: مجموعة الإجراءات والأعمال التي يقوم بها المحقق لجمع الأدلة والبيانات اللازمة لكشف الجرائم والتعرف على مرتكبيها والقبض عليهم، والتحقيق معهم حتى يتم اعترافهم وإيجاد الدليل القاطع لإدانتهم، ومن ثم تحويلهم إلى القضاء لمحاكمتهم وإصدار الجزاء العقابي ضدهم.

(٣) بدائع الصنائع ج٧، ص١٢: فأما اليوم فقد فسد الزمان وتغير الناس، فهان العلم وأهله فوقعت الحاجة إلى هذه التكليفات، للتوصل إلى إحياء الحق وإنصاف المظلوم من الظالم».

وفي عصرنا الحاضر الذي نعيش فيه، صار التحقيق الجنائي صراعا بين الجاني والمحقق، نظرا لأن الأول يحاول إخفاء معالم الجريمة وتشويه الحقيقة والهروب من وجه العدالة، أما الثاني فيجتهد في كشف الستار عن الجريمة واستجلاء ما يحيط بها من غموض وبالتالي معرفة الجاني الحقيقي(١).

ومن ثم فإن التحقيق يجب أن يحاط بسياج متين بشكل يضمن الموازنة بين حق المجتمع وحق الفرد، لأن المصلحة والعدالة إذا ما كانت تقتضي معاقبة مرتكب الجريمة، فإنها تقتضي كذلك الحفاظ على حريات الناس وحقوقهم وتمكين المتهم من الدفاع عن نفسه وتوفير المناخ الملائم لبيان موقفه، وذلك لأنه لا يتصور الصدام بين متطلبات الحماية الاجتماعية ومقتضيات الحماية الإنسانية.

ولهذا تتضح أهمية التحقيق الجنائي **في أنه الوسيلة التي من خلالها يستطيع المحقق كشف غموض الجريمة، من خلال إثبات وقوعها وكيفية ارتكابها، وإذا حُبس إنسان، فعلى القاضي الذي أمر بحبسه أن يكتب اسمه، واسم أبيه وجده، والسبب الذي من أجله حُبس، وتاريخ ابتداء الحبس وانتهائه.**

المطلب الرابع: ضمانات المتهم أثناء استجوابه في الفقه الإسلامي(٢)

(١) التحقيق الجنائي التطبيقي، د. عبد الفتاح مراد، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٥م، ص: ١٩.

(٢) الاستجواب هو طلب الجواب عن أمر، وجاء في لسان العرب: الإجابة وجمع الكلام، وتقول: أجاب عن سؤاله وقد أجابه إجابة واستجوبه واستجابة واستجاب له. ج١، ص: ٢٨٣، المعجم الوجيز، ص: ١٢٥، ويُعرَّف الاستجواب بأنه: مناقشة المتهم بالجريمة المنسوبة إليه، والأدلة المقدمة ضده، مناقشةً تفصيلية، كيما يفندها إن كان منكراً التهمة أو يعترف بها إذا شاء الاعتراف.وقيل: هو الذي يواجه فيه المتهم بأدلة الاتهام التي تساق عليه دليلاً ليقول كلمته فيها تسليما بها أو دحضاً لها». مبادئ الإجراءات الجنائية في القانون المصري الدكتور رؤوف عبيد ص٣٩٢، القاهرة –١٩٧٩.

عَرِف الفقه الإسلامي الاستجواب قبل القوانين الوضعية بعدة قرون، مستمدًا مشروعيته من فعل النبي ﷺ، إذ أن الأصل في الإنسان البراءة، وهذا المبدأ أقره الفقه الإسلامي، واعترفت به الأنظمة والدساتير، وعليه فالاستجواب يعد من أهم مراحل الدعوى، وإجراء من إجراءات التحقيق الابتدائي يتضمن، فضلاً عن مواجهة المتهم بالتهمة المنسوبة إلية، مواجهته بالأدلة التي تجمعت ضده وفيما يرد عليها، وهذا يختلف عن سؤال المتهم عن التهمة ذاتها.

ويُعد الاستجواب من أهم إجراءات التحقيق، نظراً لكونه المعين على كشف الحقيقة بإدانة المتهم أو إظهار براءته، فهو طريق اتهام وطريق دفاع في آن واحد[١]، **ولهذا حرصت الشريعة الإسلامية**:على إحاطة المتهم أثناء الاستجواب بضمانات تنبثق من أصل البراءة في المتهم، وهذا هو الأصل الذي يتطلب معاملة المتهم من خلالها بوصفه بريئًا حتى تثبت إدانته، فالاستجواب ليس طريقا لتمكين المتهم من إثبات براءته ولكن الاستجواب يمنح المتهم الحق في الاطلاع على الأدلة القائمة ضده لكي يفندها[٢]، ونظراً لهذه الأهمية المتميزة للاستجواب فقد أحاطته التشريعات الجنائية المعاصرة بضمانات متعددة بغية حماية المتهم من التعسف في استعمال السلطة الممنوحة للقائمين به.

ضمانات المتهم عند الاستجواب:

الاستجواب طريقُ دفاع وطريق اتهام في آن واحد فلابد من إحاطته بضمانات إجرائية عند القيام به تكفل تمكين المتهم من الدفاع عن نفسه لدحض

---

(١) استجواب المتهم د محمد سامي النبراوي ص٩-١٠، دار النهضة العربية -القاهرة.

(٢) تبصرة الحكام ج٢ ص١٥٢-١٥٣ (وأما كونه له إحلاف المتهوم لاختبار حاله وأن له أن يحلفه بالطلاق والعتاق، فإن للقاضي أن يحلف المتهم وهو مشهور المذهب)، الفروع لابن مفلح ج٦ ص ٥٣٣، معين الحكام ص ١٧٣.

الاتهامات الموجهة إليه، وتضمن أن لا يستغل (الاستجواب) للحصول على اعتراف كاذب من المتهم، وهذه الضمانات من شأنها أيضـًا أن تؤمن حصول الاستجواب بشكل قانوني سليم.

أولاً- الجهة المخول لها الاستجواب: فهو لا يتم إلا من جهة التحقيق الابتدائي، ويختلف عن سؤال المتهم الذي يكون من اختصاص جهة جمع الاستدلال أيضا مثل مأموري الضبط القضائي، فإذا أراد المتهم الاعتراف أمام الشرطة فعليهم إحضاره أمام قاضي التحقيق لتسجيل اعترافه(١).

ثانيا: إحاطة المتهم علمـًا بالجريمة المنسوبة إليه: ويقصد بهذا الضمان، أن على القائم بالاستجواب أن يُعلمه بعد التَثَبت من شخصيتهِ بجميع الأفعال المنسوبة إليه، وأن لا يُغفل واقعة من تلك التي يجري التحقيق بسببها، ويُعد هذا الإجراء من أقدم الضمانات بهذا الصدد فقد عرفته الشريعة الإسلامية الغراء منذ أكثر من أربعة عشر قرنـًا، حيث دَرَجَ الرسول ﷺ باعتباره أول قاضٍ في الإسلام- على إحاطة المتهمين علمًا بالجريمة المنسوبة إليهم(٢). لما روي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: لما أتى ما عز بن مالك إلى النبي ﷺ قال له: «لعلك قبلت، أو غمزت أو نظرت» قال: لا يا رسول الله وفي رواية: هل ضاجعتها؟ قال: نعم، قال: فهل باشرتها؟ قال: نعم، قال هل جامعتها؟ قال: نعم، قال: أنكتها، لا يكني قال: فعند

---

(١) تبصرة الحكام ج٢ ص١٤٩-١٥٠ وقال القرافي أيضا في الذخيرة مما نقله عن الماوردي، في الفرق بين نظر القاضي ونظر والي الجرائم، قال: ويمتاز والي الجرائم على القضاة بتسعة أوجه)، دراسة في قانون أصول المحاكمات الجزائية د. سامي النصراوي ج٢ ص ٤٨٨ ط ١٩٧٨- القاهرة، الحبس الاحتياطي د. محمد عبد الله المر ص ١٨٤.

(٢) نصت المادة ١٢ من قانون الإجراءات الجنائية المصري، على أنه «عند حضور المتهم لأول مرة في التحقيق، يجب على المحقق أن يتثبت من شخصيته، ثم يحيطه علمًا التهمة المنسوبة إليه...».

ذلك أمر برجمه[١].

وجه الدلالة من الحديث: هو تطبيق عملي من الرسول ﷺ لإجراء الاستجواب وتحقيق للضمانات التي تحدثنا عنها في الاستجواب من حيث اشتماله على إحاطة المتهم علماً بالتهمة المنسوبة إليه، واستجوابه ومناقشته تفصيلاً فيما اعترف به، وإتاحة الفرصة للمتهم بالدفاع عن نفسه من خلال الاستجواب[٢].

والجدير بالذكر أنه لا يكفي مجرد إحاطة المتهم علماً بالتهمة المنسوبة إليه، بل يجب فوق ذلك تبصيره بأدلة الاتهام القائمة ضده، وتتجلى أهمية إحاطة المتهم علماً بالجريمة المنسوبة إليه، والأدلة المتوفرة قِبلَهُ، في كون تلك الإحاطة تُعَدَّ من الأمور الضرورية لصحة ما يُبديه المتهم من أقوال واعترافات فيما بعد، فضلاً عن أنها تُمكِّن المتهم من تهيئة دفاعه بنفسه أو بواسطة محاميه إذا استلزم الأمرُ ذلك، لأنه لا يمكن للمتهم من أن يناقش الأدلة القائمة ضده ويدافع عن نفسه ما لم يكن قد أُحيط علماً بما هو منسوبُ إليهِ[٣].

ثالثاً- حق المتهم في إبداء أقواله بحرية تامة وعدم استعمال وسائل غير مشروعة عند استجوابه.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحة ج ٢١ ص٩٩، كتاب الحدود، باب هل يقول الامام للمقر: لعلك لمست أو غمزت حديث رقم: ٦٨٢٤، صحيح مسلم ج ٩ ص ٦٩، كتاب الحدود، باب من اعترف على بنفسه بالزنا.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ج١١ ص ٢٠١.

(٣) إحاطة المتهم علما بالتهمة المنسوبة إليه • نص المشرع صراحة على هذه الضمانة(٣) بقوله: «عند حضور المتهم لأول مرة في التحقيق يجب على المحقق أن يتثبت من شخصيته، ثم يحيطه علما بالتهمة المنسوبة إليه ويثبت أقواله في المحضر». وهدف المشرع من هذه الضمانة تمكين المتهم من تنظيم دفاعه وتقديم الدليل على براءته، د. رمسيس بهنام- المرجع السابق-ص٢٤٩.

المطلب الخامس: الدفاع عن المتهم المحبوس احتياطياً الفقه الإسلامي(١)

يعتبر حق الدفاع للمتهم من الحقوق الطبيعية، وهو حق قديم مصدره الشرائع السماوية وإعلانات حقوق الإنسان، والمواثيق الدولية المتعلقة بها، وأخذت به الدساتير المعاصرة، وهو من أهم الضمانات للاستجواب ويحتل الصدارة بين الحقوق الفردية العامة، فهو لم يتقرر لمصلحة الفرد فقط بل لمصلحة المجتمع في تحقيق العدالة، وكفالة حقوق الدفاع للمتهم تقتضي حقه في اختيار مدافع عنه يُدعى للحضور وقت الاستجواب، ويكون له حق الاطلاع على الأوراق قبل الاستجواب(٢).

وعليه فقد أجاز الفقه الإسلامي استعانة الإنسان بغيره ممن هو أفصح منه لساناً وأقوى منه حجة لكي يساعده في الدفاع عن حقوقه(٣)، **قال تعالى** عن سيدنا موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿ وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِيٓ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن

---

(١) نص الدستور المصري على أن «حق الدفاع أصالة أو بالوكالة مكفولة، ويكفل القانون لغير القادرين مالياً وسائل الالتجاء إلى القضاء والدفاع عن حقوقهم»، وبنص هذه المادة فإنه يجوز للمتهم أن يستعين بمن يدافع عنه، لأن ضمان الدفاع عن المتهم من المبادئ الأساسية للعدالة الجنائية.

(٢) شرح مجلة الأحكام ج٣ ص٤٩٢ (لإجماع: قد انعقد إجماع الأمة على جواز الوكالة، لما كان الإنسان يعجز عن مباشرة أموره أحيانا، فيحتاج إلى الوكيل)، تحفة المحتاج ج٥ ص٢٩٤-٢٩٥ (وَالْحَاجَةُ مَاسَّةٌ إلَيْهَا وَمِنْ ثَمَّ نُدِبَ قَبُولُهَا لأَنَّهَا قِيَامٌ بِمَصْلَحَةِ الْغَيْرِ...).

(٣) تبيين الحقائق ج٤ ص٢٥٥ (أَيْ يَجُوزُ التَّوْكِيلُ بِالْخُصُومَةِ فِي جَمِيعِ الْحُقُوقِ....)، المبسوط ج١٩ ص٢-٣ (فالتوكيل تفويض التصرف إلى الغير وتسليم المال إليه ليتصرف فيه، ثم للناس إلى هذا العقد حاجة ماسة.....) المغنى لابن قدامه ص ٥٠. يجوز التوكيل في مطالبة الحقوق وإثباتها، والمحاكمة فيها، حاضرًا كان الموكل أو غائبًا، صحيحًا أو مريضًا.

يُكَذِّبُونِ ﴾[١]، وبهذا يكون الفقه الإسلامي لا يمنع من الاستعانة بمدافع والوكالة في الخصومة، فبعث الحكمين ما هو إلا توكيلٌ لهما في عقد الصلح بين الزوجين[٢]، ومن القضايا التي تم الترافع عنها بالوكالة (.... وأغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها» قال: فغدا عليها فاعترفت فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت[٣].

وجه الدلالة من الحديث: فهو يدل دلالة واضحة على صحة دعوى الأب ولو كان بالغًا لكون الولد حاضرًا ولم يتكلم إلا أبوه، ويحتمل أن يكون وكيله، وبهذا يظهر لنا أن والد العسيف قد باشر المرافعة عنه بالوكالة، ولو كان في الأمر منعٌ لما سمع منه الرسول ﷺ الدعوى التي باشر الترافع عنها[٤].

وعليه فالفقه الإسلامي عرف الوكالة في الخصومة، وأجاز للمتهم الحق في توكيل من يرى للدفاع عنه طوال الدعوى الجنائية أو المدنية، ولم يرد في كتب الفقه الإسلامي ما يمنع ذلك، لأنه من الحقوق المقررة التي تتوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية، ولأن أساسها الحكمة ومصالح العباد، فهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، وكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها ومن المصلحة إلى المفسدة ومن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة في شيء، ووفق هذا النص فإن حق المتهم في الاستعانة بمدافع قد أجازته الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية.

---

(١) سورة القصص الآية ٣٤.

(٢) فتح القدير للشوكاني، ص: ٢٩٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحة ج٨ ص ١٠٨، كتاب الأحكام، باب «هل يجوز للحاكم أن يبعث رجلاً وحده لنظر في الأمور»: ، حديث رقم: ٢١٤٧، صحيح مسلم، ج ٩ ص ٧، باب: «من اعترف على نفسه بالزنا»، حديث رقم: ٣٢١٠

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر، ج٤، ص: ٤٩٢.

الفصل الثالث

انتهاء الحبس الاحتياطي وبدائله في الشريعة الإسلامية

الإفراج عن المتهم يكون حتمًا أي- بقوة الشريعة والقانون فيتعين على السلطة المختصة بالحبس الاحتياطي في هذه الحالة أن تأمر به متى توافرت شروطه، واستمرار الحبس الاحتياطي لا موجب له، وقد يكون الإفراج اختياريًا يترك فيه للمحقق أو المحكمة تقدير ظروف التحقيق ومبررات الحبس الاحتياطي، وما إذا كانت تسمح به أو تستوجب استمرار حبسه(١).

المبحث الأول

انتهاء الحبس الاحتياطي للمتهم في الفقه الإسلامي.

إذا زالت دواعي الحبس الاحتياطي وجب إطلاق سراح المتهم المحبوس احتياطيًا، والأصل في ذلك أن المحقق هو الذي يقدر زوال هذه الدواعي أو بقاءها غير أن هنالك حالات يرتفع فيها هذا التقدير فلا يملك المحقق إلا أن يأمر بإخلاء سبيل المتهم، ولقاضي التحقيق أن يصدر أمره بالإفراج عنه سواء بكفالة أو بغيرها – في الأحوال التي يرى زوال مبررات الحبس الاحتياطي، وعليه فالإفراج عن المحبوس احتياطيًا جوازي بحسب الأصل، ووجوبي في بعض الأحيان(٢).

---

(١) البحر الرائق ج٦ ص ٣٠٠ (وينظر فِي حَالِ الْمَحْبُوسِينَ) أَيْ الْجَدِيدُ؛ لأَنَّهُ نُصِبَ نَاظِرًا لِلْمُسْلِمِينَ، وَالْمُرَادُ الْمَحْبُوسُ فِي سِجْنِ الْقَاضِي فَيَبْعَثُ الْقَاضِي ثِقَةً يُحْصِيهِمْ فِي السِّجْنِ، وَيَكْتُبُ أَسْمَاءَهُمْ وَأَخْبَارَهُمْ وَسَبَبَ حَبْسِهِمْ وَمَنْ حَبَسَهُمْ، وَفِي شَرْحِ أَدَبِ الْقَضَاءِ يَجِبُ عَلَى الْقَاضِي كِتَابَةُ اسْمِ الْمَحْبُوسِ وَأَبِيهِ وَجَدِّهِ وَمَا حُبِسَ بِسَبَبِهِ وَتَارِيخِهِ).

(٢) ويطلق القانون على هذا الإفراج بنوعيه اسم الإفراج المؤقت.

المطلب الأول: انتهاء الحبس الاحتياطي بالإفراج عن المتهم في الشريعة الإسلامية[١]

الفرع الأول: الإفراج الوجوبي عن المتهم:ويقصد به أن تقوم جهة التحقيق بإخلاء سبيل المتهم المحبوس احتياطياً فورا، ودونما حاجة لأي من الاعتبارات المتعلقة بشخص المتهم أو نوع الجريمة، سواء كان أثناء التحقيق الابتدائي أو أثناء المحاكمة، ما دام لم تثبت إدانته في القضية المعروضة، لما رواه بهز بن حكيم عن أبيه عن جده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أن النبي ﷺ حبس رجلاً في تهمة ثم خلي عنه»[٢].

وجه الدلالة من الحديث: هذا دليل على مشروعية الحبس، ولو كان الحبس غير جائز لأمر النبي ﷺ بإطلاقه، وقال النووي: «وفي هذا جواز ربط الأسير وحبسه»[٣].

- **حالات الإفراج الوجوبي هي:**

١- في مواد الجنح بعد مرور ثمانية أيام من تاريخ استجوابه إذا كان له محل إقامة معروف في مصر وكان الحد الأقصى للعقوبة المقررة قانونا لا يتجاوز سنة واحدة ولم يكن عائدا أو سبق الحكم عليه بالحبس أكثر من سنة.

٢- إذا أصدرت سلطة التحقيق أمراً بأن لا وجه لإقامة الدعوى الجنائية وجب الإفراج عن المتهم المحبوس ما لم يكن محبوسا لسبب آخر.

٣-إذا انقضت مدة الحبس الاحتياطي دون تجديدها قبل انقضائها.

٤- إذا تبين لسلطة التحقيق أن الواقعة المنسوبة للمتهم والمحبوس

---

(١) إن الإفراج هو إخلاء سبيل المتهم الموقوف على ذمة التحقيق إما بكفالة وإما بدون كفالة: الحبس الاحتياطي، د مجدي محب حافظ، ص ١٦٧.

(٢) سبق تخريجه بالبحث ص٩.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ج ١٢ ص ٨٧.

احتياطيا بسببها لا تكون جريمة من الجرائم التي يجوز فيها الحبس الاحتياطي.

٥- إذا بلغت مدة الحبس الاحتياطي الحد الأقصى للعقوبة المقررة قانونا للجريمة التي حبس المتهم من أجلها.

٦- إذا بلغت مدة الحبس الاحتياطي ستة شهور دون أن يعلن المتهم بإحالته إلى المحكمة المختصة قبل انتهاء هذه المدة أو لم يصدر أمر من المحكمة المختصة – إذا كانت التهمة جناية – بمد الحبس الاحتياطي[1].

وعليه فقد أعطت الشريعة الإسلامية للمتهم المحبوس احتياطيًا الضمانات الكافية في الإفراج عنه فوراً إذا كانت العقوبة المقررة للجريمة المتهم فيها بأقل من سنتين، لأن الجريمة ليست بالخطورة التي تجعل من جهة التحقيق سلب حريته، وكذا إذا كانت جنحة عقوبتها لا تتجاوز العام وكان للمتهم محل إقامة معروف فيفرج عنه، أما في غير الحالات السابق الإشارة إليها يكون الإفراج جوازيًا لسلطة التحقيق إذا قررت زوال مبرراته.

الفرع الثاني: الإفراج الجوازي عن المتهم.

وهو إخلاء سبيل المتهم المحبوس احتياطيًا على ذمة التحقيق لزوال مبررات الحبس، والأصل أن يصدر من السلطة التي أمرت به مادامت الدعوى لم تخرج من حوزتها فلقاضي التحقيق إذا كان يباشر التحقيق أن يفرج عن المتهم المحبوس احتياطيًا في أي وقت سواء كان حبسه قد تم بأمر منه أو مُد بناء على طلبه مادامت القضية في يده، فإذا خرجت من حوزته انتقلت إلى سلطة أخرى، ولما كان التوقيف جوازيًا فهذا يعني أن الجهة التي تصدره تأخذ باعتبارها مجموعة من الظروف والاعتبارات منها ما هو متعلق بشخص المتهم المحبوس احتياطيًا، ومنها

---

(١) الحبس الاحتياطي، د محمد عبد الله المر مرجع سابق، ص٣٠١-٣٠٢.

ما هو متعلق بالجريمة المرتكبة وهذه الجهة لها سلطة تقديرية واسعة في هذا الشأن، وأهم ما يراعى في شخص المتهم المحبوس احتياطيًا إذا كان سجله الشخصي خاليًا من أي سوابق الإفراج المؤقت عنه بكفالة، وكذلك من الاعتبارات الأساسية التي تأخذها السلطة المختصة بالإفراج الحالة الصحية، ويكون الإفراج المؤقت عن المتهم بكفالة أو بدون كفالة، وهذه الكفالة إما إن تكون شخصية أو مالية.

أولا: الإفراج الجوازي عن المتهم المحبوس احتياطيًا في قضايا الأموال بكفالة البدن(١).

لا خلاف بين الفقهاء في جواز الإفراج عن المتهم المحبوس احتياطيًا على ذمة قضايا الأموال، واستدلوا على ذلك بعموم قوله ﷺ: «الزعيم غارم والدين مقضي وتعلقوا بأن ذلك مصلحة»(٢)، وإن كان للشافعية قول في الجديد: أنها لا تجوز، وبه قال داود، وحجتهما قوله تعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأۡخُذَ إِلَّا مَن وَجَدۡنَا مَتَٰعَنَا عِندَهُۥٓ إِنَّآ إِذٗا لَّظَٰلِمُونَ﴾(٣)، ولأنها كفالة بنفس؛ فأشبهت الكفالة في الحدود(٤).

ثانياُ: الإفراج الجوازي عن المتهم المحبوس احتياطيًا في قضايا الحدود والقصاص بكفالة البدن.

اختلف الفقهاء في جواز الكفالة بالبدن بالإفراج عن المتهم المحبوس احتياطيًا في قضايا الحدود والقصاص إلى قولين: **القول الأول:لجمهور الفقهاء من**

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج٤ ص٧٩ (وأما الحمالة بالنفس (وهي التي تعرف بضمان الوجه): فجمهور فقهاء الأمصار على جواز وقوعها شرعا إذا كانت بسبب المال..)

(٢) عن إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم عن أبي أمامة.

(٣) سورة يوسف الآية ٧٩.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج٤ ص٧٩.

الحنفية[١] **والشافعية في رواية والحنابلة**[٢] حيث قالوا: بجواز الكفالة بالبدن في جرائم الحدود والقصاص، وقيد الحنفية جواز الكفالة بالبدن في حقوق العباد، وعدم الجواز في حقوق الله تعالى، واستدلوا على قولهم بالآتي:

=**الكتاب: قال تعالى:** ﴿فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[٣]، فالآية الكريمة تدل دلالة واضحة على جواز الكفالة بالبدن، وهي حكاية عن إخوة يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يحُتمل أن يكون المراد على طريق الاستبعاد، ويحتمل أن يكون المراد على طريق الرهن حتى نوصل الفداء إليك، وهذا مجاز لأنهم يعلمون أنه لا يصح أخذ حر سرق[٤].

=**المعقول**: ولأنه لما جاز ضمان ما في الذمة جاز ضمان ذي الذمة، إذ لا فرق بين ضمان الحق وضمان من عليه الحق، ولأن الكفالة كالإجارة ولأن كل واحد منهما عقد على عين لاستيفاء الحق منها فلما جازت الإجارة وجب أن تجوز الكفالة، ولأن ضمان الأموال إنما كان لما فيه من الرفق والتوسعة فكذا كفالة النفوس لما فيها من الرفق والتوسعة، وهو أن يرتفق المكفول به في الإطلاق ليسهل

---

(١) بدائع الصنائع ج٧ ص٥٣ (وهذا بناء على أن الكفالة في الحدود غير جائزة عند أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ ولا كفالة في حد ولا قصاص، وعندهما يكفل ثلاثة أيام، وذكر الجصاص في تفسير قول أبي حنيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن معناه لا يؤخذ الكفيل في الحدود والقصاص جبرا، فأما إذا بذل من نفسه وأعطى الكفيل – فهو جائز بالإجماع).

(٢) المغني ج٤ ص٤١٧ (ولأن الكفالة استيثاق، والحدود مبناها على الإسقاط والدرء بالشبهات، فلا يدخل فيها الاستيثاق، ولأنه حق لا يجوز استيفاؤه من الكفيل إذا تعذر عليه، إحضار المكفول به).

(٣) سورة يوسف الآية ٧٨.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٩ ص ٢٤٠.

عليه طلب الحق ويستوثق المكفول له فيسهل عليه التماس من عليه الحق[١].

القول الثاني: للمالكية[٢] والحنابلة والشافعية في قول حيث قالوا: بعدم جواز الكفالة بالبدن في الحدود والقصاص مطلقاً سواء كانت حقاً لله تعالى أو لآدمي، واستدلوا على قولهم بالآتي:

=**الكتاب: قال تعالى:** ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَٰعَنَا عِندَهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّظَٰلِمُونَ﴾[٣]: فقوله (معاذ الله) إنكار للكفالة أن تجوز حين سأله إخوته أن يأخذ أحدهم كفيلا ممن وجد متاعه عنده، ولأن ما لا يضمن باليد لا يضمن بالعقد كالميتة والخمر ولأنه عقد ضمان لا يستحق على الضامن المطالبة بمقتضاه فوجب أن يكون باطلا.

=**السنة: لما روي** عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ أنه قال: «لا كفالة في حد»[٤].

وجه الدلالة من الحديث: يدل دلالة واضحة على عدم جواز الكفالة ببدن في الحدود والقصاص مطلقاً سواء أكانت حقاً لله تعالي أو حقاً للعبد، **قيل بأن**

---

(١) الحاوي الكبير ج٨ ص١٤٣.

(٢) الحاوي الكبير ج٨ ص١٤٣ (الكفالة في الحدود باطلة وفي الأموال على قولين أحدهما: جائزة وهو مذهب أبي حنيفة ومالك والفقهاء السبعة بالمدينة، ودليل جوازها قوله تعالى: ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُۥ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ لَتَأْتُنَّنِى بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾[يوسف: ٦٦] والموثق الكفيل فامتنع يعقوب من إرسال ولده مع إخوته إلا بكفيل يكفل به)، المنتقى ج٦ ص٨٩ نصه (وَلا تَجُوزُ الْكَفَالَةُ فِي الْحُدُودِ وَلا التَّعْزِيرُ قَالَهُ ابْنُ الْقَاسِمِ فِي الْمُدَوَّنَةِ، وَوَجْهُ ذَلِكَ أَنَّهَا مُتَعَلِّقَةٌ بِمُعَيَّنَيْنِ وَلا تَعَلُّقَ لَهَا بِالذِّمَمِ فَلا تَصِحُّ الْكَفَالَةُ فِيهَا)،

(٣) سورة يوسف الآية ٧٩.

(٤) أخرجه البيهقي في سننه الكبري ج ٦ ص ٧٧ ح رقم: ١١٧٤٩ باب: ما جاء في الكفالة)، قال عنه الشيخ الألباني: ح (ضعيف).

الحديث: رواه البيهقي بإسناد ضعيف، وقال:إنه منكر وهو دليل على أنه لا تصح الكفالة في الحد قال ابن حزم لا تجوز الضمانة بالوجه أصلا لا في مال ولا في حد ولا في شيء من الأشياء لأنه شرط ليس في كتاب الله فهو باطل(١).

المعقول: لأن الحدود تدرأ بالشبهات فلا معنى للتوثق فيها بالكفالات، وسواء في الحدود ما كان من حقوق الآدميين كالقذف والقصاص أو ما كان لله كالخمر والزنا هذا لا يجوز، فلا يصح كفالة صاحب حد في إحضاره لإقامة الحد عليه؛ لأن الحدود ليس فيها شفاعة، والحدود ليس فيها نيابة، والحدود ليس فيها مصالحة، إذا بلغت السلطان لا يصح أن يصالح عليها؛ لأنها حق لله(٢).

الترجيح: **بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها يترجح رأي جمهور الفقهاء** القائل: بجواز الكفالة بالبدن مطلقاً في قضايا الأموال والحدود والقصاص والإفراج عن المتهم المحبوس احتياطياً على ذمة هذه القضايا، **ومن أبطل الكفالة في الحدود حمل ذلك على ظاهره**، ومن جوزها في الحدود على أحد القولين تأول ذلك على إبطال الكفالة بنفس الحد لا بنفس من وجب عليه الحد، وقالوا: تصح الكفالة ببدن كل من يلزمه الحضور إلى مجلس الحكم بدين؛ لأنه دين لازم، فصحت الكفالة ببدن من عليه الحق كالدين(٣).

المطلب الثاني: سقوط عقوبة الحبس الاحتياطي وانقضاؤها

ويقصد به وقف تنفيذها بعد النطق بها، سواء بدئ بتنفيذها أم لم يبدأ، وذلك

---

(١) سبل السلام للصنعاني ج ٣ ص ٦٣.

(٢) الحاوي الكبير ج٨ ص١٤٣.

(٣) البيان في مذهب الإمام الشافعي ج٦ ص٣٤٥.

للأسباب الآتية[١]:

أولاً: بالتوبة: فالتوبة تُسقط العقوبة مطلقًا حدًا كان أو تعزيرًا[٢]، وليس للتوبة زمن محدد تُعرف به، بل يعود تقديرها وإمكانية حصولها إلى ما يظهر من قرائن نتيجة المراقبة والتتبع،

اختلف الفقهاء حول حكم توبة الجاني هل تُسقط عنه جميع الحدود؟ وهل تسقط عنه العقوبات التعزيرية ومنها السجن؟ إلى ثلاثة أقوال، عرضها كالآتي:

القول الأول: لجمهور فقهاء الحنفية[٣] والمالكية[٤] وبعض الشافعية[٥] والحنابلة في رواية[٦] حيث قالوا: لا أثر للتوبة في سقوط عقوبات الحدود ما عدا حد الحرابة فهو يسقط عن المحارب قبل القدرة عليه وهذا باتفاق الفقهاء وعملاً بالنص الوارد، ويأخذ هذا الحكم ما فيه التعزير من الجرائم، وعلى هذا لا تسقط العقوبة

---

(١) تعريف التوبة في اللغة: يقال تاب من ذنبه توبًا وتوبة أقلع عن الذنوب، وقيل: هي الرجوع والاعتراف والندم على ألا يعاد للإنسان ما اقترف من ذنب.مختار الصحاح جـ١ ص٨٣ مادة: «ت وب»، المصباح المنير جـ١ ص٧٨ مادة: «تاب»، .

= تعريفها في الشرع: هي الرجوع عن الطريق المعوج إلى الطريق المستقيم، حاشية قليوبي وعميرة جـ٤ ص٢٠٢، وعرَّفها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: هي رجوع عما تاب منه إلى ما تاب إليه» كتاب التوبة لابن تيمية ص٤٢.

= ومن شروطها: الندم على ما فات، والعزم على عدم العودة فيما هو آت، وأداء الحقوق إلى مستحقها، كشاف القناع جـ١ ص٤١٨، المغني جـ٧ ص١٠٨، بلغة السالك جـ٤ ص٧٣٨.

(٢) الأم جـ٨ ص٣٧٢، تبصره الحكام جـ٢ ص٣٠٠، الكافي جـ٤ ص١٧٢

(٣) البحر الرائق جـ٥ ص٤٧، حاشية ابن عابدين جـ٤ ص٨٢.

(٤) تبصرة الحكام جـ٢ ص٣٠٠، قال: «التعزير يَسقط بالتوبة ما علمت في ذلك خلافًا».

(٥) الأم جـ٨ ص٣٧٢.

(٦) الإنصاف جـ١٠ ص٢٤٢.

بالتوبة لأنها كفارة عن المعصية، **واستدل الجمهور على قولهم:**

أولاً: عموم الأدلة القرآنية الدالة على العقوبة في جميع الجرائم من غير تفصيل بين تائب وغيره فيما عدا جريمة الحرابة، وذلك باستثناء قتل تارك الصلاة فإنه يسقط بالتوبة ولو بعد رفعه إلى الحاكم.

ثانيًا: أن آية جلد الزناة لم تستثن من العقوبة من تاب منهم، والرسول ﷺ أقام الحد على ماعز والغامدية وقد جاءا تائبين معترفين بالزنا يطلبان من النبي ﷺ أن يطهِّرهما من الذنب بإقامة الحد عليهما وقال في شأن الغامدية «لقد تابت توبة لو قسِّمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم»(١).

ثالثًا: لو قلنا بأن التوبة سببًا مسقط لكل عقوبة لفتحنا المجال أمام كل جان أن يدَّعي التوبة فرارًا من العقاب، ولمكنّا كثيرا من المجرمين من إسقاط العقوبة عنهم بذلك(٢).

القول الثاني: للشافعية(٣) والحنابلة في الرواية الثانية(٤) والشيعة الزيدية(٥) قالوا: بأن التوبة تُسقط العقوبات مطلقًا حدًا أو تعزيرًا، وإن كانوا يفوِّضون الإمام في سقوط التعزير بالتوبة وما يراه من مصلحة الإسقاط عن المحكوم عليه أو عدمه، **واستدلوا على قولهم بالكتاب والسنَّة:**

أولاً: الكتاب: قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَـٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا

---

(١) سبق تخريجه بالبحث ص١١.

(٢) التعزير في الشريعة الإسلامية د/ عبد العزيز عامر ص٤٤٠، ٤٤١.

(٣) الأم جـ٨ ص٣٧٢، تبصرة الحكام جـ٢ ص٣٠٠ قال القرافي «التعزير يسقط بالتوبة ما علمت في ذلك خلافًا».

(٤) الكافي جـ٤ ص١٧٢.

(٥) التاج المذهب جـ٤ ص٢١١ «وأما التعزير فيسقط بالتوبة».

وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾[١]، فالآية نزلت في شأن توبة الزاني والزانية فإن تابا وأقلعا عما كانا عليه وصلحت أعمالهما فلا تعنفوهما بكلام قبيح بعد ذلك، ولم تنسخ بنزول الحدود، والآية الثانية تدل على سقوط حد القطع عن السارق بتوبته قبل القدرة عليه ورد المال إلى صاحبه؛ لأن الله تعالى ذكر آية التوبة مقترنة بآية التنصيص على الحد في زمان واحد فخصصت آية السرقة بآية التوبة[٢].

ثانيًا: السنَّة: ما روي عن عبيدة بن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال رسول الله ﷺ: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»[٣]. والحديث يدل على عموم التوبة سواء كانت من حدٍّ أومن غيره.

الترجيح: بعد عرض آراء الفقهاء وأدلتهم حول حكم سقوط العقوبة بالتوبة يترجَّح رأي جمهور الفقهاء لأنه سلك مسلكًا وسطًا بين من يقول: بعدم جواز إقامة العقوبة بعد التوبة البتة، وبين مسلك من يقول: إنه لا أثر للتوبة في سقوط العقوبة البتة.

ثانيًا: بالجنون: نص الفقهاء على أن الجنون الطارئ بعد الجريمة يوقف تنفيذ الحبس، لأن المجنون ليس مكلفًا ولا أهلاً للعقوبة أو التأديب، ولكن بعضهم قال بأن الجنون لا يسقط التعزير لأن القصد منه التأديب والزجر، وإذا تعطل جانب التعطيل فلا ينبغي تعطيل جانب الزجر منعًا للغير[٤].

ثالثًا: بالعفو: العفو في الشريعة الإسلامية يعد سببًا من الأسباب التي تُسقط العقوبة، وهو ليس سببًا عامًا يشمل جميع الجرائم، وإنما هو قاصر على البعض

---

(١) سورة النساء الآية ١٦.

(٢) تفسير الطبري جـ٤ ص٥٦٩.

(٣) سنن ابن ماجة جـ٢ ص١٤١٩ ح رقم: ٤٢٥٠ قال عنه الألباني: حديث حسن «باب التوبة».

(٤) بدائع الصنائع ج٧ ص٩١ (أن يكون بالغا فإن كان صبيا، أو مجنونا فلا حد عليهما؛ لأن الحد عقوبة فيستدعي جناية، وفعل الصبي، والمجنون لا يوصف بكونه جناية).

دون بعض، والحدود ليس فيها مجال للعفو، بخلاف التعزير فمن حق ولي الأمر العفو فيها دون غيرها من الجرائم، وهذا الحق لولي الأمر مقيَّد بألا يكون مخالفًا لنصوص الشريعة أو مبادئها العامة كما أنه يقصد به تحقيق مصلحة عامة أو دفع مفسدة حالة كون الحق متعلق بآدمي فإنه يسقط بعفوه مثل المدين المحبوس لحق الدائن(١)، كما أن الفقهاء أجازوا العفو لمن كانت منه الفلتة والزلة وكان من أهل الستر والعفاف، وسُئل الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ أرأيت الشفاعة من التعزير أو النكال فيبلغ الإمام قال مالك: ينظر الإمام في ذلك فإن كان الرجل من أهل المروءة والعفاف وإنما هي طائرة أطارها تجافي السلطان عن عقوبته، وإن كان قد عُرف بالطيش والأذى ضربه النكال»(٢).

وأخيرًا: نقول إن أحد أسباب الخروج من السجن هو عفو الحاكم في جرائم التعازير والسجن من عقوبات التعزير، فهو يشمله الحكم بالعفو(٣).

رابعًا: **الشفاعة**: تجوز الشفاعة للمحكوم عليه بالحبس تعزيراً قبل البدء بتنفيذ الحكم وبعده، لما فيها من دفع الضرر عنه(٤).

ويؤكد ذلك الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيقول: «فإن تفرد التعزير بحق السلطة حكم التقويم ولم يتعلق به حق لآدمي، جاز لولي الأمر أن يراعي الأصلح في العفو أو التعزير وجاز أن يشفع فيه من سأل العفو عن الذنب، وروي عن النبي ﷺ أنه قال:

---

(١) البحر الرائق جـ٥ ص٤٩، بدائع الصنائع جـ٧ ص٦٥، المغني جـ٩ ص١٤٨، أسنى المطالب جـ٤ ص١٦٢.

(٢) البحر الرائق جـ٥ ص٤٩، المدونة جـ٤ ص٤٨٨، مغني المحتاج جـ٥ ص٤٩٢.

(٣) التعزير د/ عبد العزيز عامر ص٤٣٥.

(٤) الأحكام السلطانية ص٢٣٧، الموسوعة الفقهية ج١٦ ص٢٩٠.

(اشفعوا إلي لتؤجروا ويقضي الله على لسان نبيه ما يشاء)[١].

خامسًا: بالموت: موت المتهم يسقط عنه العقوبة المقدِّرة شرعًا كالحدود أو غير المقدِّرة شرعًا كالتعزيرات سواء كانت بتقييد الحرية للمتهم بالسجن أو بالعقوبات النفسية كالتوبيخ والهجر والتهديد وغيرها. فهذه العقوبات تسقط بالموت، وذلك لأن محل العقوبة فات فتفوت هي أيضًا[٢].

بخلاف ما إذا كانت العقوبة متعلِّقة بمال المتهم ولم تكن متعلِّقة بشخصه كالغرامة المالية والمصادرة وغيرها مما هو متعلِّق بمال المتهم، فلا يسقط عنه بالموت، وإنما تتعلق بالذمة وتنفَّذ من التركة، وذلك لأن المقصود من الحبس هو تعويق الشخص ومنعه من الخروج، وقد فات بموته، وعليه فلا يتصور استيفاء الحبس من أحد أسرته، بخلاف الحقوق المالية فلا تسقط وتستوفى من التركة بعد الموت، حيث ينتهي الحبس بموت الجاني لانتهاء موضع التكليف، ولا يتصور استيفاء الحبس بعد انعدام المحل[٣].

المبحث الثاني

رد الاعتبار للمتهم المحبوس احتياطياً وتعويضه عن الخطأ القضائي في الفقه الإسلامي

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه ج١٣ ص ٢٦٤ ح رقم: ٤٤٦٦ باب: الشفاعة، قال عنه الترمذي ح (صحيح).

(٢) بدائع الصنائع جـ٧ ص٢٤٦ «المسقط أنواع منها فوات محل القصاص» الأم للشافعي جـ٦ ص١٠، المغني لابن قدامه جـ٩ ص١٢٧، كشاف القناع جـ٦ ص١٥٠ «إنما سقط الحد لفوات محله بالموت وتعذر استيفائه».

(٣) التعزير في الشريعة الإسلامية د/ عبد العزيز عامر ص٤٣٠.

المطلب الأول: رد الاعتبار للمتهم المحبوس احتياطياً بعد الحكم ببراءته(١)

ويقصد برد الاعتبار في الشريعة الإسلامية «العدالة» وهي صفة تمنع المسلم المستقيم الملتزم بتعاليم الدين الحنيف من ارتكاب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر من الذنوب فالمسلمون هم عدول حكمًا ما لم يحصل من أحدهم ما يؤثر في عدالته، فإذا ارتكب المكلف باختياره فعلاً يعد في نظر الشريعة الإسلامية جريمة ووقَّعت عليه العقوبة المقدَّرة لذلك الفعل، أو اعتاد ممارسة المحظورات الشرعية الأقل عقوبة من الجرائم الحدية المقدرة فإنه يعد مخدوش العدالة، وللشريعة الإسلامية قصب السبق في إقرار رد الاعتبار للمحكوم عليه إذا ما صدر حكم بإدانته وتم تنفيذ العقوبة عليه، ولم يبق بعد تنفيذها عليه حق لله تعالى في العقاب ولا للعبد، وبعد ذلك بقاء أي أثر من آثار هذه الجريمة السابقة يعد تعديًا وزيادة على ما قررته الشريعة الإسلامية، ولم يكن في الشريعة أي عقوبة تبعية إلا ما ورد بقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾(٢)، فالآية الكريمة: تدل على تحديد عقوبة القاذف وهي ثمانون جلدة، وعدم قبول شهادته، ووصفه بالفسق، وهؤلاء الذين يصرون على ارتكاب هذه الجريمة والحكم هنا مشترك بين الرجال والنساء.

---

(١) يقصد برد الاعتبار أي: محو الآثار الجنائية التي تترتب على المحكوم عليه بالجزاء الجنائي والتي تتمثل في الانتقاص من حقوقه وحريته وحرمانه من الاشتغال في أعمال معينة أو السفر أو ممارسة بعض الحقوق العامة حسب الأحوال.وقيل هو: إعادة وضع الإنسان في مجتمعه من جديد وكأن صفحته بيضاء لم تمس بشيء.وعرَّفه الدكتور الوائلي فقال: هو محو للحكم الجنائي الصادر بالإدانة وكل آثاره في الحال والاستقبال ويصبح كأن لم يدان. رد الاعتبار الجنائي في المملكة العربية السعودية د/ عبد الفتاح خضر ص٤.

(٢) سورة النور الآية ٤.

ولكن بعض الفقهاء أن الاستثناء في الآية الكريمة عامل أساسي في رد الاعتبار للإنسان وقبول شهادته، لأن العلة في عدم قبول شهادته الفسق فلما زال بالتوبة قبلت شهادته[١]، والتوبة تمحو ما قبلها بما في ذلك الكفر الذي يُعد أعظم الكبائر، ويجب أن يكون ما دون ذلك أولي، قال تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدۡ مَضَتۡ سُنَّتُ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴾[٢].

المطلب الثاني: تعويض المتهم المحبوس احتياطياً عن الخطأ القضائي في الفقه الإسلامي

إذا كان المحكوم عليه بالإدانة يُعوض عن الأيام التي قضاها مسلوباً الحرية أثناء فترة حبسه احتياطياً بخصم هذه الأيام من مقدار عقوبته المحكوم بها عليه، سواء كانت هذه العقوبة سالبة للحرية أو عقوبة الغرامة والمصادرة، فكان من الأولى بالمتهم المحكوم له بالبراءة أن يعامل معاملة الشخص المحكوم عليه ويُعوض عن هذه الفترة التي قضاها في الحبس الاحتياطي، والتي تسببت في إلحاق الضرر به في شخصه وسمعته وعلاقاته الاجتماعية.

والشريعة الإسلامية ترى تعويض المتهم الذي يحبس احتياطياً، ثم تثبت براءته، وبه قال الحنابلة إلى وجوب ضمان الجنين على السلطان، وأنها لو ماتت بنفس السبب لوجبت عليه ديتها، ووافقهم الشافعية في وجوب ضمان الجنين، لأنه لا ذنب له، كما لو حُدّت الحامل فتلف ولدها، فالإمام يضمنه[٣]، وإن كان الفقهاء لم يتحدثوا في كتبهم عن تعويض المتهم المحبوس احتياطياً بطريق الخطأ، وإنما

---

(١) الإقناع للشربيني جـ٢ ص٥٤٣ «التوبة تُسقط أثر المعصية».

(٢) سورة الأنفال الآية ٣٨.

(٣) المغني لابن قدامة ج ٨ ص ٤٢٢، كشاف القناع ج ٦ ص ١٦.

تحدثوا عن ضمان الأخطاء التي تقع من القضاة في أحكامهم سواء كانت حقوقاً للعباد أو حقوقاً لله تعالي.

فمما لا خلاف فيه بين الحنفية أن القاضي إذا أخطأ في قضائه، بأن ظهر له أن الشهود كانوا محدودين في قذف، فالأصل أنه لا يؤاخذ بالضمان؛ لأنه بالقضاء لم يعمل لنفسه بل لغيره فكان بمنزلة الرسول، فلا تلحقه العهدة(١).

إنما الخلاف بين الفقهاء فيما إذا كان المقضي به من حقوق العباد أومن حقوق الله تعالى:

أولاً: حقوق العباد: فإن كان من المقضي به من حقوق العباد بأن كان مالاً وهو قائم، وجب رده على المقضي عليه؛ لأن القاضي وقع باطلا، ورد عين المقضي به ممكن فيلزمه رده(٢). واستدلوا **على ذلك** بقوله ﷺ «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»(٣).

فالحديث يدل على اعتبار أن يده يد أمانة وأن عليها أن تؤديه حيث لم يحصل هناك تفريط، أما إذا حصل تفريط فإن الضمان لازم على كل حال.

=**المعقول:** ولأنه عين مال المدعى عليه، ومن وجد عين ماله فهو أحق به، وإن كان هالكا فالضمان على المقضي له، ولأن القاضي عمل له فكان خطؤه عليه، ليكون الخراج بالضمان؛ ولأنه إذا عمل له فكأنه هو الذي فعل بنفسه(٤).

---

(١) بدائع الصنائع ج٧ ص١٦ لا يؤاخذ بالضمان؛ لأنه بالقضاء لم يعمل لنفسه بل لغيره.

(٢) بدائع الصنائع ج٧ ص١٦، المغني ج٨ ص-٣٨٨ نصه(والثانية، هو في بيت المال. وهو مذهب الأوزاعي، وأبي حنيفة....).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه ج ٥ ص ٦٠ ح رقم ١١٨٧باب: (أن العارية مؤادة) قالَ عنه أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ (حَسَنٌ صَحِيح)..

(٤) شرح سنن أبي دواود ج ٢١ ص ٧٦.

وأما إذا كان المقضي به حقا ليس بمالٍ كالطلاق، بطل لأنه تبين أن قضاءه كان باطلاً، وأنه أمر شرعي يحتمل الرد فيرد بخلاف الحدود والمال الهالك؛ لأنه لا يحتمل الرد بنفسه فيرد بالضمان(١).

ثانيـًا: حقوق الله تعالى.

اختلف الفقهاء في ضمان خطأ القاضي هل يقع في ماله أو مال عاقلته؟ أو هو في بيت المال؟ إلى قولين:

القول الأول: لجمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية في رواية والحنابلة حيث قالوا: إذا أخطأ القاضي بحبس المتهم احتياطيـًا وثبتت براءته فإن التعويض يتحمله بيت مال المسلمين(٢).

واستدلوا على قولهم بأن القاضي إنما يعمل فيها لعامة المسلمين؛ لعود منفعتها إليهم - وهو الزجر - فكان خطؤه عليهم؛ لما قلنا فيؤدى من بيت مالهم، ولا يضمن القاضي(٣).

القول الثاني: للمالكية وقول للشافعية ورواية عن الحنابلة حيث قالوا: إذا أخطأ القاضي بحبس المتهم احتياطيـًا جوراً فالضمان في ماله، وإن ثبتت براءته فإن التعويض يتحمله عاقلته(٤).

---

(١) الآداب الشرعية ج٢ ص ٤٥٣ (نص عليهما في خطأ الإمام والحاكم إحداهما في بيت المال والثانية على العاقلة كذا).

(٢) الفتاوى الهندية ج٣ ص٣٤٣ الإنصاف ج٩ ص ٤٨٨ (تجب في بيت المال لأنه من خطأ الإمام على ما يأتي قلت)، .

(٣) بدائع الصنائع ج٧ ص١٦.

(٤) حاشية ابن عابدين ج٥ ص٤١٨ المدونة ج٤ ص٥٠٦ (رَأَيْتُهُ مِنْ خَطَأِ الإِمَامِ، وَالدِّيَةُ عَلَى عَاقِلَةِ الإِمَامِ)، الأم ج٦ ص١٨٧

(وَبِهَذَا ذَهَبْنَا إِلَى هَذَا وَإِلَى أَنَّ خَطَأَ الإِمَامِ عَلَى عَاقِلَتِهِ دُونَ بَيْتِ الْمَالِ)، المغني ج٨ ص٣٨٨ =

الترجيح: بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها حول التعويض عن الخطأ القضائي بعد ثبوت براءة المتهم المحبوس احتياطيًا يترجح رأي جمهور الفقهاء القائل: إنه يقع على بيت مال المسلمين بالنسبة لكل التصرفات التي تصدر منه، بصفته السلطانية، موجبة للضمان، أما تصرفاته الخاصة بشخصه بصفته الفردية فضمانها في ماله الخاص ومال عاقلته كأي فرد من أفراد الرعية[1]. والله -تعالى- أعلم.

=

(وأما، خطأ الإمام والحاكم في غير الحكم والاجتهاد، فهو على عاقلته. بغير خلاف)، الإنصاف ج٩ ص٤٨٨ (إحداهما: تجب على عاقلة الإمام.

(١) التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عوده ج ٢ ص ١١٥.

الخاتمة

بعد هذا العرض الفقهي لموضوع: (**مدى مشروعية الحبس الاحتياطي للمتهم وضماناته في الفقه الإسلامي**) آمل أن أكون قد بيَّنت الصورة المطلوبة والحقيقية –بفضل الله تعالى– لهذه الشريعة الغراء التي سبقت جميع الشرائع بإقرارها تحقيق العدالة والحرية والمساواة بين أفراد المجتمع الواحد، وآمل أيضًا أن أكون قد أسهمت قدر استطاعتي في بيان موقف الفقه الإسلامي مشفوعاً بالقانون الوضعي في بعض جزئيات البحث من بيان ضمانات المتهم المحبوس احتياطياً على ذمة التحقيق وحقوقه لحين ثبوت التهمة عليه والحكم بالإدانة، أو الحكم ببراءته وتعويضه عما تعرض له أثناء اتهامه وحبسه، ولا أدعي أنني قد أوفيته حقه كاملاً، أو استكملته من جميع جوانبه، ولكنني بذلت غاية جهدي ووسعي والله الموفق والمستعان.

وفي الخاتمة أود أن أشير إلى أهم النتائج:

(١) الحبس الاحتياطي من أخطر إجراءات التحقيق وأكثرها مساساً بحرية المتهم، لأنه بمقتضاه تُسلب حريته فترة من الزمن وهي الفترة التي يستغرقها حبسه احتياطياً على الرغم من عدم صدور حكم بإدانته، ويمتد الحبس الاحتياطي بجذوره إلى عهود سحيقة في القدم حيث عُرف في مصر القديمة، وفي العصر الروماني، كما عرفت الشريعة الإسلامية الحبس للتهمة، وتم استقراء وظائف الحبس الاحتياطي ومبرراته، وعلاقته بقرينة البراءة، وكذلك بيان شروطه والسلطة المختصة بإصداره.

(٢) لم يكن على عهد الرسول ﷺ وسيدنا أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بناء خاص بالسجن وإنما كان يُحبس بالمسجد أو الدهليز إلى أن جاء عهد الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ واشترى دارًا واتخذها محبسًا، وأول سجن بني في الإسلام بناه

سيدنا علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وسماه «نافعًا» وتسيب الناس منه فبنى آخر وسماه «مخيسًا»، وقد كان يسمى بـ«حبس المتهم» أو «الحبس في تهمة»، وله أدلة أخرى تعضد شرعيته.

(٣) الحبس مشروع باتفاق الفقهاء، وهو مقرر بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول، ومعناه: تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه والخروج إلى أشغاله ومهماته، ويكون ذلك بإيداعه إحدى دور التوقيف المنصوص عليها نظامـًا، بأمر من السلطة المختصة نظامـًا، ويختاره القاضي عند تعيّنه بحسب حال المذنب وجريرته، وقد ازداد العمل به في زمن عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، ويختلف مفهوم الحبس الاحتياطي عن مفهوم الحجز والاعتقال، وكذا القبض والاستيقاف، فكل له دلالة معينة.

(٤) الحبس نوعان: النوع الأول: ما كان للتعزير - وهو الأكثر أهمية في موضوع الحبس عامة - والغاية منه - كما يقول جميع فقهاء المسلمين-: الردع والتأديب والإصلاح، والنوع الثاني: ما كان للاستيثاق والاستظهار، وتختلف غايته بحسب صفاته الفرعية الثلاثة الآتية: فغاية حبس الاستظهار: الكشف عن حقيقة المتهم، وغاية حبس الاحتراز: التحفظ لمنع وقوع الضرر، وهناك حبس آخر غايته: استيفاء الحدود ونحوها. وتختلف معاملة كل محبوس فيما تقدم بحسب نوع حبسه.

(٥) حقوق الإنسان وحرماته لم تأت لنا من الغرب أو من كتابات مُفَكِّريه أو ما سجَّلته العهود والمواثيق الدولية، وإنما هي مبادئ أصيلة سبقت بها الشريعة الإسلامية كل هذه الإعلانات والعهود بأربعة عشر قرنًا من الزمان، فالإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحماية حقوق الإنسان.

(٦) كفلت الشريعة الإسلامية للمتهم حقوقًا داخل السجن، وأوجبت على

الإدارة القائمة على التنفيذ تمكينه من ممارستها حتى يتحقق الغرض المرجو من السجن وهو الإصلاح والتأهيل، منها الحق في ممارسة شعائره الدينية داخل السجن، ولكن بشرط ألا يخالف النظام العام للدولة، والرعاية الصحية وتلقي العلاج داخل السجن، وحرصت على توفير الحاجات الضرورية له داخل السجن.

(٧) راعت الشريعة الإسلامية ظروف المحبوس احتياطيًا داخل السجن، وأباحت له حق الخلوة الشرعية بزوجته داخل السجن إذا وجد فيه مكان لا يطلع عليه أحد من الرجال باعتبار أن العفة حق للزوجين وحرصًا منها على كليهما من الوقوع في الرذيلة والقضاء على الشذوذ الجنسي المنتشر داخل السجون.

(٨) المتهم المحبوس احتياطيًا فرد من أفراد المجتمع لذا حرصت الشريعة الإسلامية على الترابط والصلة بينه وبين المجتمع فقررت له حق الزيارة والمراسلة من أهله وأصدقائه بصفة مستمرة؛ لما لهذه الزيارات والمراسلات من أثرها الفعَّال في نفسه حتى لا يشعر بالنفور من أفراد المجتمع، وأجازت له الخروج المؤقت لظروف إنسانية ومراعاة لمشاعره.

(٩) القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية «الأصل براءة المتهم» وهي تقضي بأن المتهم المحبوس احتياطيًا يتمتع بقرينة البراءة مهما كانت مسوغاته طوال فترة التحقيق وحتى صدور حكم نهائي في الدعوى، ولذلك وصف هذا الإجراء بأنه استثنائي اقتضته مصلحة الجماعة فيجب أن يكون من خلال تنظيمات معينة وضوابط محددة تجعل منه إجراء شرعيًا خاليًا من الجور والتعسف.

(١٠) لا يجوز حبس المتهم إلا بقيام قرائن قوية على الارتياب فيه، وله حق الطعن في إقراره إذا أكره عليه، ولا يجوز حبسه أكثر من المدة اللازمة في معرفة حاله، ويجوز في الفقه الإسلامي تعويض المضرور من الحبس الاحتياطي غير المشروع عن الضرر الأدبي وكذا المادي، سواء كان المادي بتفويت كسبه أو كان

بالتسبب في خسائر مادية أخرى، شريطة كون الحبس هو السبب الذي لولاه لما حصل ذلك الضرر، وذلك في حال صدور حكم بعدم إدانته أو أمر بأن لا وجه لإقامة الدعوى، أما لو صدر حكم بإدانته وعقابه بالحبس، فإن مدة الحبس الاحتياطي تخصم من مدة العقوبة.

(١١) ينتهي الحبس الاحتياطي بالإفراج عن المحبوس إفراجاً جوازياً إذا رأى المحقق صاحب الاختصاص، أو وجوبياً حال انتفاء مسوغات حبسه، كما ينتهي بإدانة المتهم بما نسب إليه، ويجوز إعادة حبس المتهم بعد الإفراج عنه إذا طرأ ما يسوغ ذلك، بأن قويت الأدلة ضده، أو أخل المفرج عنه بالشروط المفروضة عليه.

(١٢) في حال ثبوت براءة المتهم المحبوس احتياطياً مما نُسب إليه من تهم، وجب تعويضه عن الأيام التي قضاها مسلوباً الحرية أثناء فترة حبسه الاحتياطي، التي تسببت في إلحاق الضرر والأذى به في شخصه وسمعته وعلاقاته الاجتماعية، والتعويض يتحمله بيت مال المسلمين على أرجح الأقوال، ولا يتحمله القاضي لأن القاضي يعمل لمصلحة المسلمين عامة.

قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1].

• التوصيات

١-مواجهة المساوئ والآثار الخطيرة المترتبة على العقوبات السالبة للحرية بمد يد العون والمساعدة الإيجابية للمتهمين على ذمة التحقيق داخل المؤسسات العقابية من أجل تأهيلهم وإصلاحهم لتخطي العقبات التي تعترض طريقهم داخل

(١) سورة الجاثية الآية ١٨.

السجن، وحتى بعد خروجهم منه ليتعايشوا مع المجتمع مرة أخرى.

٢- نظراً لما يتعرض له المتهمون من انتهاكات وتجاوزات داخل أقسام الشرطة ومراكزها فإنه يجب توفير الحماية الكافية للمتهمين وتفعيلها من خلال تشديد الرقابة القضائية على الإجراءات التي يقوم بها رجال الشرطة أثناء قيامهم بمهامهم، وإخضاع كل تصرفاتهم المتعلقة بحقوق المتهم لرقابة القضاء الدائمة والمستمرة لأعمال رجال الشرطة القضائية للتأكد من عدم استعمالهم وسائل غير مشروعة أو إساءة استعمال السلطة المخولة لهم لتحقيق رقابة فعالة ومباشرة على أعمالهم.

٣- ضرورة إقامة دورات قانونية وشرطية وندوات دينية وأخلاقية لضباط الشرطة حول كيفية التعامل مع المتهمين بأسلوب قانوني وإنساني يؤكد على احترام كرامة الأفراد وحرياتهم الأساسية التي كفلتها لهم الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية.

٤- كثير من الأحكام تكون بالبراءة لبطلان إجراءات القبض أو التفتيش، ولكن رغم ذلك لا يتخذ أي إجراء لمسألة مأموري الضبط القضائي عن تلك الوقائع لهذا فإننا نرى وجوب إثارة مسؤولية مأموري الضبط القضائي عن أفعالهم التي تمثل انتهاكات لحقوق المتهم وإساءة لاستخدام السلطات. والله تعالى- أعلم.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانيًا: كتب التفسير وعلوم القرآن:

١. أحكام القرآن الكريم للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الشهير – بالجصاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ، ط: سنة ١٤١٤هـ – سنة ١٩٩٣م، نشر دار الفكر – بيروت.

٢. أحكام القرآن الكريم للإمام أبي بكر محمد بن عبد الله الأندلسي المعروف (بابن العربي) المولود سنة ٤٦٨هـ، المتوفى سنة ٥٤٣، ط: أولى سنة ١٤١٥هـ – سنة ١٩٩٤م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.

٣. الجامع لأحكام القرآن للإمام شمس الدين أبي عبد الله بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري القرطبي المتوفى سنة ٦٧١هـ، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، ط: سنة ١٣٨٧هـ – سنة ١٩٦٧م، نشر دار الشعب – القاهرة.

ثالثًا: كتب الحديث وشروحه.

١. سنن الترمذي للإمام أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٢. سنن أبي داود للإمام سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، المتوفى سنة ٢٧٥هـ، نشر دار الفكر – بيروت.

٣. سنن البيهقي الكبرى للإمام أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي المولود سنة ٣٨٤هـ، المتوفى سنة ٤٥٨هـ، ط: سنة ١٤١٤هـ، سنة ١٩٩٤م، نشر دار الباز – مكة المكرمة.

٤. سنن النسائي الكبرى للإمام أحمد بن شعيب أبو عبد الله النسائي، ط:

أولى ١٤١٨هـ -، نشر دار الكتب العلمية بيروت.

٥. سنن ابن ماجة للإمام محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، المتوفى سنة ٢٧٥هـ، نشر دار الفكر – بيروت.

٦. شرح النووي على صحيح مسلم للإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، ط: ثانية ١٣٩٢هـ، نشر إحياء التراث العربي.

٧. صحيح البخاري للإمام محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، ط: ثالثة سنة ١٤٠٧هـ - سم، نشر دار بن كثير– بيروت.

٨. صحيح مسلم للإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المولود سنة ٢٠٦هـ، المتوفى سنة ٢٦١هـ، تحقيق: د/ محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٩. المستدرك على الصحيحين للإمام أبو عبد الله محمد الحاكم النيسابوري، ط: أولى سنة ١٤١٦هـ -، نشر دار الكتب العلمية.

١٠. مصنف عبد الرزاق للإمام أبو بكر عبد الرزاق بن همام لصنعاني، ط: ثانية سنة ١٤٠٣هـ -نشر المكتب الإسلامي بيروت.

١١. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للإمام محمد بن علي الشوكاني ط: ثالثة سنة ١٤١٣هـ، نشر دار الحديث – القاهرة.

رابعًا: كتب أصول الفقه وقواعده.

١. الأشباه والنظائر للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، ط: - سنة ١٩٨٣م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.

٢. القواعد الفقهية للإمام عبد الرحمن أحمد بن رجب الحنبلي، نشر دار المعرفة – بيروت.

(أ) كتب الفقه الحنفي:

١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلاَّمة زين الدين بن نجيم الحنفي، ط: ثانية، نشر دار الكتاب الإسلامي – بيروت.

٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني سنة ١٩٨٦م، نشر دار الكتب العلمية.

٣. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للعلاَّمة فخر الدين عثمان الزيلعي الحنفي ط: ثانية ١٠٠٩هـ، نشر دار الكتاب الإسلامي.

٤. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المسمى (حاشية ابن عابدين) للإمام محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الشهير بابن عابدين ط: ثانية سنة ١٤١٢هـ – سنة ١٩٩٢م، نشر دار الفكر – بيروت.

٥. شرح فتح القدير للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي، نشر دار الفكر، بيروت.

٦. الفتاوى الهندية للشيخ نظام الدين البلخي وجماعة من علماء الهند، ط: ثانية١٩٩١م، نشر المطبعة الكبرى الأميرية – مصر.

٧. المبسوط للإمام شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي – سنة ١٩٩٣م، نشر دار المعرفة – بيروت.

(ب) كتب الفقه المالكي:

١. بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك للشيخ أحمد محمد الصاوي تحقيق: د/ مصطفى كمال وصفي، دار المعارف – القاهرة.

٢. تبصره الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام للقاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم بن محمد بن فرحون بن اليعمري المالكي المدني المتوفى سنة ٧٩٩هـ، ط: أولى سنة ١٤٠٦هـ – سنة ١٩٨٦

٣. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للإمام شمس الدين بن عرفة

الدسوقي، نشر دار المعرفة – بيروت.

٤. المدونة الكبرى للإمام أبي عبد الله بن مالك بن أنس الأصبحي ط: أولى – سنة ١٩٩٢م، نشر دار الكتب العلمية بيروت.

٥. المنتقى شرح الموطأ للإمام سليمان بن خلف الباجي، ط: ثانية – سنة ١٩٨٢م، نشر دار الكتاب الإسلامي.

٦. منح الجليل شرح مختصر خليل للإمام محمد بن أحمد بن محمد (عليش) ط: – سنة ١٩٨٩م، نشر دار الفكر – بيروت.

٧. مواهب الجليل شرح مختصر خليل للإمام أبي عبد الله المغربي المعروف (بالحطاب)، ط: ثالثة ١٩٩٢م، نشر دار الفكر.

(ج) كتب الفقه الشافعي:

١. أسني المطالب شرح روض الطالب للقاضي أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، نشر دار الكتاب الإسلامي – بيروت.

٢. الأم للإمام محمد بن إدريس الشافعي المولود سنة ١٥٠هـ، المتوفى سنة ٢٠٥هـ، ط: سنة ١٩٩٠م، نشر دار الفكر – بيروت.

٣. تحفة المحتاج إلى شرح المنهاج للإمام أحمد بن حجر الهيتمي المتوفى سنة ٩٧٣هـ، نشر إحياء التراث العربي – بيروت.

٤. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج للشيخ شمس الدين محمد بن أحمد المصري الشهير بالخطيب الشربيني المتوفى سنة ٩٧٧هـ: تحقيق: الشيخ/ عادل محمد عبد الموجود، ط: أولى: سنة سنة ١٩٩٤م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.

٥. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للإمام شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي الشهير بالشافعي الصغير، ط: أخيرة سنة ١٤٠٤هـ – سنة ١٩٨٤م،

نشر دار الفكر – بيروت.

(د) كتب الفقه الحنبلي:

١. إعلام الموقعين عن رب العالمين للإمام محمد بن أبي بكر الزرعي الشهير «ابن قيم الجوزية» المتوفى سنة ٧٥١هـ، ط: أولى سنة ١٤١١هـ - سنة ١٩٩١م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.

٢. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية للإمام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، نشر دار المعرفة

٣. شرح منتهى الإرادات للإمام منصور بن يونس البهوتي، ط: أولى سنة ١٤٠٤هـ، نشر عالم الكتب – بيروت.

٤. الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، - سنة ١٩٨٧م، نشر دار الكتب العلمية بيروت.

٥. كشاف القناع عن متن الإقناع للشيخ منصور بن إدريس البهوتي، ط: سنة ١٩٨٣م، نشر دار الفكر وعالم الكتاب بيروت.

٦. مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى للإمام مصطفى بن سعد الرحيناني، ط: ١٩٩٤م، نشر المكتب الإسلامي.

٧. المغني لشيخ الإسلام أبي محمد موفق الدين عبد الله بن قدامه المقدسي ط: سنة ١٩٨٥م، نشر دار إحياء التراث العربي.

(هـ) كتب الفقه الظاهري:

١. المحلى بالآثار للإمام أبو محمد علي بن حزم الظاهري الأندلسي، نشر دار الكتب العلمية.

(ز) كتب الفقه الشيعي الزيدي:

١. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار للإمام أحمد بن يحيى بن

المرتضى نشر مؤسسة الرسالة – بيروت.

سادسًا: كتب اللغة والمعاجم:

١. لسان العرب للعلاَّمة أبي الفضل جمال الدين مكرم بن منظور الإفريقي المصري، ط: أولى – نشر دار صادر – بيروت.

٢. مختار الصحاح للإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ط: جديدة سنة ١٤١٥هـ، نشر مكتبة لبنان – بيروت.

٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للعلاَّمة أحمد بن محمد بن علي المغربي الفيومي، نشر المكتبة العلمية.

سابعًا: المصادر العامة والمجلات والأبحاث والمقالات المنشورة على شبكة المعلومات الدولية.

١. أحكام السجن ومعاملة السجناء في الإسلام، الدكتور حسن أبوغدة، مكتبة المنار الإسلامية، ط١، ١٩٨٧

٢. أصول التحقيق الجنائي وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، د. مدني عبد الرحمن تاج الدين الرياض، معهد الإدارة العامة، ١٤٢٥هـ.

٣. الإجراءات الجنائية تأصيلا وتحليلاً دراسة مقارنة، د. رمسيس بهنان، نشر منشأة المعارف. الإسكندرية١٩٧٧

٤. الحبس الاحتياطي دراسة لنصوص التشريع المصري الفرنسي د. إبراهيم حامد طنطاوي، نشر دار الفكر الجامعي الإسكندرية

٥. الحبس الاحتياطي د/ محمد عبد الله المر، رسالة دكتوراه كلية الحقوق–جامعة الإسكندرية.

٦. الحبس الاحتياطي، وضمان حرية الفرد في القانون المصري د. حسن صادق المرصفاوي، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٥٤م

٧. عقوبة المتهم في الفقه الإسلامي د. حسن صبحي أحمد، بحث مقدم للندوة العلمية الأولى بالمركز العربي للدراسات الأمنية بالرياض.

٨. استجواب المتهم فقهًا وقضاءًا، د. عدلي خليل ص ٩، نشر دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى١٩٩٦.

٩. ضمانات المتهم في مواجهة القبض بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، د. هلالي عبد الله أحمد نشر دار النهضة العربية القاهرة ٩٩٥م ١٩٨٠م.

١٠. الوسيط في شرح قانون الإجراءات الجنائية د. أحمد فتحي سرور، نشر دار النهضة العربية، سنة ١٩٨٠م.

The Legality of the remand of the accused and guarantees in Islamic jurisprudence

Abstract

This research addressed in three chapters preceded by an introductory chapter the definition of remand (pre-trial detention), the difference between remand and other provisions, the proof of legitimacy, the definition of the accused, and the guarantees in the Islamic jurisprudence .

Chapter I:dealt with the remand of the accused, types, causes, conditions, duration (least, and most) in Islamic jurisprudence, and how it differs from other similar procedures .

Chapter II: dealt with the guarantees and rights of the accused related to arresting, terms of his/her arrest, inspection, interrogation, and the legitimate rights inside the prison .

Chapter III: dealt with ending of the remand of the accused and its effects, rehabilitation of the accused if found innocent, and compensation for judicial error in Islamic jurisprudence .

In the Conclusion, there are important results and recommendations mentioned .

Key words:

Remand, Accused, Quarantees, Rights, legality, Compensation.

الظلم
بين الإسلام والهندوسية والبوذية
دراسة مقارنة

د. محمد رفيق فرخ أحمد عبد القادر
أستاذ العقيدة المساعد بقسم الدراسات الإسلامية
بكلية الآداب، بجامعة طيبة
بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية
dr.mdrafeeqe@yahoo.com

تاريخ التحكيم:٦/ ٩/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة:٢٣/ ١/ ١٤٣٧

المستخلص:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد: فإن هذا البحث بعنوان «الظلم بين الإسلام والهندوسية والبوذية دراسة مقارنة» يعكس بيان الظلم بين الإسلام والديانتين الهندوسية والبوذية.

وأن الإسلام دين العدل والرحمة والسماحة رافضا كل صور الظلم، وأن الديانتين الهندوسية والبوذية قد أقامتا جميع صور الظلم بين معتنقيه خاصة فيما يتعلق بإقامة النظام الطبقي الذي ترفضه فطرة الإنسان، ومن هنا فالأمر واضح جلي في دعوة غير المسلمين من الهندوسيين والبوذيين إلى اعتناق

الإسلام دين العدل والمساوة والرحمة والسماحة، وترك هاتين الديانتين الوثنيتين الظالمتين.

الكلمات المفتاحية:

الظلم، الإسلام، الهندوسية، البوذية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيّدنا ونبيّنا محمد خير الخلق أجمعين، وعلى أصحابه الغرّ المحجلين، وعلى التابعين، ومن تبعهم واقتفى أثرهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛

لقد تفشى كل أنواع الظلم قبل بعثة النبي ﷺ في المجتمع العربي؛ فالسلب والنهب والإغارة والحقد والكراهية والعصبية الجاهلية كلها كانت سائدة في الجزيرة العربية، كما تعرضت المرأة لأخطر مظاهر الظلم فيها، فكانو يئدون البنات ويسلبون حقوقها في الميراث، بل أصبحت إرثا للرجال، يستغلونها حسب رغباتهم.

هذا من ناحية الأخلاق، وأما من ناحية الدين والعبادة، فلم يكونوا أحسن حالا من وضعهم في الأخلاق والعلاقات الاجتماعية. فقد كانوا يعبدون ما ينحتون. ترى الرجل منهم ذا قوة وجاه ومكانة، يعبد حجرا ويتوسل إليه، ويضعه نصب عينيه في داره، بل ترى هذا الحجر الأصم، أغلى لديه من بعض ولده.

وكانت العبادات متنوعة بين القبائل: فمنهم من يعبد الشمس كحِمير، ومنهم من يعبد الجن كخُزاعة، ومنهم من يعبد القمر ككنانة. وكانت القبائل تعبد الكواكب؛ لكل قبيلة كوكب تعبده، وكأنه هو الذي خلقها!

وفي هذه الحالة المضطربة بعث النبي ﷺ رحمة للعالمين، بشيرا، ونذيرا ويهديهم إلى الصراط المستقيم، ويخرجهم من ظلمات الشرك إلى نور التوحيد ويعطي كل ذي حق حقه، فلما جاء الإسلام، حرم كل أنواع الظلم والاضطهاد وأقام في المجتمع كل أنواع الخير والسعادة.

فالإسلام دين العدل والرحمة، ودين اليسر والسماحة، ودين الأمن والسلامة، ودين الوسطية بين الغلو والتقصير، وتعليماتُه عامة لجميع البشر وملائمة

للغرائز الإنسانية، ولا سبيل فيه إلى الظلم والعنف والشدة وهضم حقوق الإنسان، أيا كان نوعها.

هذا حال الدين الإسلامي، أما الديانة الهندوسية فإن كانت تحمل في طياتها بعض الجوانب الإيجابية إلا أن أكثرها يقوم على ما يخالف طبيعة البشر لسبب اعتماده على الشرك والوثنية والظلم والأوهام والخرافات.

فالديانة الهندوسية يأكل فيها الكبير الصغير والقوي الضعيف؛ فالطبقة السفلى منها تتعرض لكل أنواع الظلم من قبل الطبقة العليا، وصارت المرأة أكبر ضحية لظلم المجتمع الهندوسي؛ إذ كانت تحرق مع جثة زوجها كما لم تعرف حقها؛ لا في بيت أبيها ولا في بيت بعلها.

وأما الديانة البوذية فمعروفة لدى الناس بالنعومة في أخلاقها والسذاجة في طبيعتها ولكن لو نظرنا في تعليماتها بعين العدل لوجدناها تحمل عددا من أنواع الظلم في شتى صورها، فالمرأة ليست حالها أحسن من حال المرأة الهندوسية؛ إذ كانت مطرودة من مجتمعها، ومن أكبر الظلم عندها أنها تنكر إلها ومعبودا من الأساس، فهي أقرب إلى الوثنية منها إلى الدهرية، كما تأمر هذه الديانة أهلها بالتسول والبطالة والخشونة في العيش والابتعاد عن الرغبات والتخلي عن الأموال، وهذا أيضا من أنواع صور الظلم على الإنسان لدى البوذية.

أهمية الموضوع:

لما عُرف لدى كثيرٍ من الناس أن بعض الديانات تتسم بالسماحة واللاعنفية، وتعرف بابتعادها وإبعاد أهلها عن الظلم، كما اشتهر عندهم –زوراً وكذبًا– أن الإسلام دين عنف وإرهاب وظلم وسيف، لمست الحاجة إلى تسطير أوراق تكشف الأستار عن هذا الزعم الباطل، وتبين مدى سماحة الإسلام وتحريمه للظلم بجميع أنواعه وصوره مع الإشارة إلى جزاء الظالمين في الإسلام وعقابهم في الدنيا

والآخرة، كما تطرقت فيها إلى بيان وجود أنواع الظلم وصوره في الديانتين: الهندوسية والبوذية، مع مقارنة حكم ذلك الظلم في الشريعة الإسلامية الغراء.

الدراسات السابقة:

لم أطلع على بحث مستقل عن هذا الموضوع -حسب علمي- ولكن مواده العلمية منثورة وميسرة في كتب تلك الديانات ومن أهمها ما يأتي:

-الظلم الاجتماعي في القرآن الكريم للشيخ أحمد عبد الله يوسف، يتناول هذا الكتاب مجموعة من المحاور حول موضوع الظلم الاجتماعي ويشمل العناصر الآتية: معنى الظلم، وأنواع الظلم، ومرتكزات الظلم الاجتماعي، ومواجهة الظلم الاجتماعي، وعاقبة الظلم.

-إنكار الظلم في ضوء الكتاب والسنة لمحمد ابراهيم أحمد يوسف رسالة الماجستير عام ٢٠٠٧م.

-سماحة الإسلام مع غير المسلمين في السلم والحرب، تأليف: عمرو عطية، تحدث المؤلف فيه عن عدل الإسلام وسماحته وظلم غير المسلمين مع المسلين.

-القرآن والسنة وشروحهما.

-أديان الهند الكبرى الهندوسية والبوذية والسيخية للشيخ أحمد شلبي.

-دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند تأليف محمد ضياء الرحمن الأعظمي.

-بوذا من القصر إلى الغابة (غوتم بوده راج محل سي جنغل تك) تأليف كرشن كمار.

-فلسفة الهند القديمة لعبد السلام رامبوري.

-بوذي الزن والتحليل النفسي تأليف د: سوزوكي ريتشارد ترجمة محمود منفذ الهاشمي.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في العناصر الآتية:

هل الديانة الهندوسة والبوذية تمنع أهلها من الظلم؟

ما موقف هاتين الديانتين من الظلم على الغير؟

هل يمكن لنا الوصول إلى المصادر الهندوسية والبوذية في هذا الموضوع؟

هل الإسلام يعدل بين أتباعه فقط ويأمر بالظلم على غير المسلمين؟

هل هناك فرق بين موقف الإسلام وموقف هاتين الديانتين من الظلم؟

هل يصح اتهامات أعداء الإسلام بأنه دين العنف والشدة والإرهاب؟

منهج البحث:

سرت في إعداد هذا البحث المنهجين: المنهج الوصفي التحليلي؛ عند حديثنا عن الظلم وأنواعه وصوره وموقف الإسلام منه، وعند التعريف بالهندوسية والبوذية، واخترت المنهج المقارن حينما تطرقت إلى الحديث عن الظلم في الديانة الهندوسية والبوذية. كما قمت بتخريج الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وعزو الأقوال إلى مصادرها الأصلية وإذا كان الحديث من الصحيحين، اكتفيت ببيان الكتاب والباب ورقم الحديث، وإذا كان من غيرهما ذكرت درجة الحديث صحة وضعفا مع البيانات المذكورة.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة.

المقدمة: فيها مستخلص البحث وأهمية الموضوع والدراسات السابقة ومشكلة البحث ومنهجي فيه.

التمهيد: في تعريف الظلم.

الفصل الأول: الظلم وموقف الشريعة الإسلامية منه، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أقسام الظلم وصوره على ضوء الكتاب والسنة.

المبحث الثاني: تحريم الظلم وذمّ الظالمين في الشريعة الإسلامية.

الفصل الثاني: الظلم في الديانة الهندوسية، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نبذة عن الديانة الهندوسية.

المبحث الثاني: الظلم في الديانة الهندوسية.

الفصل الثالث: الظلم في الديانة البوذية، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نبذة عن الديانة البوذية.

المبحث الثاني: الظلم في الديانة البوذية.

وتضمنت **الخاتمة** بيان أهم النتائج التي توصلت إليها إضافة إلى بعض التوصيات المقترحة.

وأخيراً فهذا جهد المقل، فما كان فيه من صواب فبمحض فضل الله علي، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان، وأحب الناس إلي من أهدى إلي عيوبي ونصحني على زلاتي.

وأسأل الله العلي القدير أن يجعل عملي هذا خالصـًا لوجهه الكريم، وأن ينفعنا به جميعـًا في الدنيا والآخرة، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه وبارك وسلم تسليمـًا كثيراً.

التمهيد

تعريف الظلم في اللغة والاصطلاح

تعريف الظلم في اللغة:

مادة ظلم تأتي في اللغة على معنيين:

أحدهما: الظُّلْمة، بمعنى ذهاب النور، وهي خلافُ الضِّياء والنور، وجمعها: ظُلَمٌ وظُلُماتٌ وظُلَماتٌ وظُلْمات، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[1] والظَّلام: اسم الظلمة؛ وقد أظْلَمَ المكان إظلامًا، ومنه قول العرب: لقيته أوَّلَ ذِي ظُلْمة، أي أوَّل شيءٍ سَدَّ بصرَك في الرُّؤْية.

ثانيهما: الجور ومجاوزة الحد، ووضعُ الشَّيْءِ في غير موضعه تعديًا، ومنه قول العرب: «مَنْ أشْبَهَ أباه فما ظَلَمَ»، أي ما وضع الشَّبَه غيرَ موضعه. ويقال: ظَلَمه، يَظْلِمُه ظَلْمًا، وظُلْمًا، ومَظْلمةً، فهو ظالم وظلوم، فالظَّلْمُ مَصْدرٌ حقيقيٌّ، والظُّلم الاسم يقوم مقام المصدر، ويقال: ظَلَّمت فلانًا إذا نسبتُه إلى الظُّلم، وظَلَمْتُ فلانًا فاظَّلَم وانظلم، إذا احتملَ الظُّلْم[2].

تعريف الظلم في الاصطلاح:

اختلفت طوائف المسلمين في المعنى الاصطلاحي لكلمة الظلم بناء على اختلافهم في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٧.

(٢) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. (٣/ ٤٦٨-٤٦٩)، ولسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم بن على، المعروف بابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ه، (١٢/ ٣٧٣، ٣٧٣).

فذهبت الجهمية والأشاعرة إلى أن الظلم هو التصرف في ملك الغير[١]، أو أنه مخالفة الآمر الذي تجب طاعته. فيقولون: الظلم بالنسبة لله سبحانه مستحيل غير ممكن الوجود، بل كل ممكن إذا قدر وجوده منه فإنه عدل، والظلم منه ممتنع غير مقدور، وهو محال لذاته كالجمع بين الضدين، وعلى هذا لو عذّب الله المطيعين ونعّم العاصين لم يكن ظالمـًا؛ لأن الظلم عندهم إنما هو التصرف في ملك الغير، والله سبحانه لم يتصرف إلا في ملكه[٢].

وتفسير الأشاعرة للظلم إنما جاء مواكبًا لمذهبهم في القدر، فإذا قيل لهم: إن قولكم بأن للعبد قدرة غير مؤثرة نتيجة للجبر، فكيف يعذّب الله العباد على ما جبرهم عليه، وهذا يعد ظلمـًا، قالوا: ليس هذا ظلمًا؛ لأن الظلم هو التصرف في ملك الغير أو مخالفة الآمر الذي تجب طاعته، وهذا منتف بالنسبة لله سبحانه وتعالى.

ولا ريب أن تفسير الأشاعرة للظلم مخالف للغة العرب، ولما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة التي ورد فيها هذا اللفظ، كما أن قولهم بأن الظلم ممتنع عليه ليس فيه مدح ولا كمال، وإنما المدح والكمال أن يقال: إن الله سبحانه منزّه عنه، لا يفعله لعدله، والمدح إنما يكون بترك المقدور عليه، لا بترك الممتنع[٣].

---

(١) التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ (ص١٨٦).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ. (١/ ٧٤)

(٣) انظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٨ه. (ص٢٧٥).

وذهبت المعتزلة إلى أن الظلم مقدور لله جل وعلا، ولكنه منزّه عنه، إلا أنهم شبّهوه بالآدميين في الأفعال، فيجعلون الظلم الذي حرّمه الله وتنزّه عنه نفسه نظير الظلم الواقع من الآدميين بعضهم لبعض، فضربوا له من أنفسهم الأمثال، حيث قالوا: «إذا أمر العبد ولم يعنه بجميع ما يقدر عليه من وجوه الإعانة كان ظالمـاً له».

وينبني على قولهم هذا أن الله سبحانه لا يقدر على أن يهدي ضالاً ولا أن يضل مهتديا؛ لأن الله تعالى عند المعتزلة عدل لا يظلم؛ لأنه لم يرد وجود شيء من الذنوب، لا الكفر ولا الفسوق ولا العصيان، بل العباد يفعلون ذلك بغير مشيئته، والله لم يخلق شيئا من أفعال العباد لا خيرًا ولا شرًا؛ لأنه لو كان خالقا لها ثم عاقب العاصين لكان ظالمـاً لهم(١).

وهذا القول ظاهر البطلان ومخالف لما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة الدالة على قدرة الله وإرادته الكونية والشرعية.

وأما أهل السنة والجماعة فعرّفوا الظلم بأنه: وضع الشيء في غير موضعه(٢).

وهذا التعريف موافق لمعناه اللغوي (الظلم)، وعليه بنوا عقيدتهم في باب تنزيه الله سبحانه عن الظلم، فقالوا: إن الله تعالى حكم عدل يضع الأشياء مواضعها، فلا يضع شيئًا إلا في موضعه الذي يناسبه، ولا يفرق بين متماثلين، ولا يسوي بين مختلفين.

فتفسير الظلم الذي حرمه الله على نفسه، وتنزه عنه فعلا وإرادة أنه لا يحمل

---

(١) مجموع الفتاوى، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، مصر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ (٨/ ٥٠٥). وجامع الرسائل، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ. (١/ ١٢٧).

(٢) منهاج السنة النبوية، (١/ ٧٤)، وشفاء العليل (ص١٧٩، ٢٧٦).

المرء سيئات غيره، ولا يعذّب بما لم تكسب يداه، وأنه لا ينقص من حسناته فلا يجازى بها أو ببعضها، والله جل وعلا قادرٌ على الظلم، ولكنه تعالى نزّه نفسه عنه، وحرّمه على نفسه، كما ورد ذلك في القرآن والسنة(١).

وهذا هو القول الحق الذي تدل عليه نصوص الكتاب والسنة، وهو قول وسط بين قول الجهمية والأشاعرة وقول المعتزلة(٢).

وقيل: الظلم: ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح(٣).

ويبدو أن هذا تعريف للظلم من منظور خاص فعلى هذا إذا ارتكب شخص معصية مسقطة للعدالة لا تقبل شهادته ويعُدُّ ظالمـًا، ومن ارتكب المعاصي التي ليست مسقطة للعدالة فلا يسمى ظالمـًا غير أنه لا يعد معصومـًا، فالظالم أخص من غير المعصوم(٤).

فالظالم – بناء على ما سبق – يشمل:

١- الواضع للشيء في غير موضعه الأصلي.

٢- المتصرف في ملك الغير بغير إذنه.

٣- المرتكب للمعصية المسقطة للعدالة.

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، (١/ ٧٤، ٧٥).

(٢) للاطلاع على تفاصيل هذا الموضوع انظر: كتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبدالرّحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٥هـ. (٣/ ١٣٢٣، وما بعدها).

(٣) دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري، تحقيق وتعريب: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠ م. (٢/ ٢٠٨).

(٤) انظر: دستور العلماء (٢/ ٢٠٨).

الفرق بين الظلم ومرادفاته:

لكل كلمة مزاياها في اللغة، ويكمن في مرادفها معنى يعمهما، لكن يوجد بينهما فارق يميز إحداهما عن الأخرى، وفيما يلي نذكر بعض الكلمات المرادفة للظلم مع بيان الفرق بينها وبين الظلم من حيث المعنى.

١ - الجور:

الجور خلاف الاستقامة في الحكم، تقول: جار الحاكم في حكمه، والسلطان في سيرته إذا فارق الاستقامة في ذلك. والظلم ضرر لا يستحق ولا يعقب عوضًا، سواء كان من سلطان، أو حاكم، أو غيرهما، ولذا تسمَّى خيانة الدانق والدرهم ظلمًا، ولا تسمى جورًا، فإن أخذ ذلك على وجه القهر أو الميل سمِّي جورًا، وأصل الظلم نقصان الحق، والجور العدول عن الحق، من قولنا: جار عن الطريق إذا عدل عنه، وخولف بين النقيضين، فقيل في نقيض الظلم: الإنصاف، وهو إعطاء الحق على التمام، وفي نقيض الجور: العدل، وهو العدول بالفعل إلى الحق[١].

٢- البغي:

الفرق بين البغي والظلم أن الظلم هو نقصان الحق، وأما البغي فهو شدة الطلب لما ليس بحق بالتغليب، وأصله في العربية شدة الطلب، ومنه يقال: دفعنا بغي السماء خلفنا أي شدة مطرها، وبغى الجرح يبغي إذا ترامى إلى فساد يرجع إلى ذلك، وكذلك البغاء وهو الزنا، وقيل في معنى البغي في قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾[٢] أن المراد به إرادة الترؤس

---

(١) معجم الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، تحقيق وتنظيم: بيت الله بيات ومؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، (ص٣٨٥).

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٣٣.

على الناس بالغلبة والاستطالة[١].

٣- الغشم:

الفرق بين الغشم والظلم أن الغشم ظلمٌ بالقهر والغلبة والإكراه، وعمومه توصف به الولاة؛ لأنَّ ظلمهم يعمُّ، ولا يكاد يقال: غشمني في المعاملة، كما يقال: ظلمني فيها، وفي المثل: وَالٍ غشوم خير من فتنة تدوم، والغشم اعتسافك الشيء، يقال: غشم السلطان الرعية يغشمهم، والاعتساف خبط الطريق على غير هداية، فكأن الغشم ظلم يجري على غير طرائق الظلم المعهودة[٢].

٤- الهضم:

الهضم نقصان بعض الحق، والظلم يكون في البعض كما يكون في الكل، فلا يقال لمن أخذ جميع حقه: قد هضم. لكن يصح أن يقال: قد ظلم، وقد جمع القرآن بين اللفظين في قول الله جل شأنه: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾[٣]، أي: لا يمنع حقه ولا بعض حقه، وأصل الهضم في العربية النقصان، ومنه قيل للمنخفض من الأرض: هضم. والجمع أهضام[٤].

---

(١) الفروق اللغوية (ص٣٤١-٣٤٢).

(٢) الفروق اللغوية (ص٣٨٥)

(٣) سورة طه، الآية: ١١٢.

(٤) الفروق اللغوية (ص٥٥٧)

الفصل الأول

الظلم وموقف الشريعة الإسلامية منه

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أقسام الظلم وصوره على ضوء الكتاب والسنة.

المبحث الثاني: تحريم الظلم وذمّ الظالمين في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول

أقسام الظلم وصوره على ضوء الكتاب والسنة

ينقسم الظلم إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة:

أولاً: تقسيم الظلم باعتبار حكمه ودرجاته:

ينقسم الظلم بهذا الاعتبار إلى قسمين:

الأول: الظلم الأكبر، وهو الظلم الذي يُخرِج صاحبَه عن دين الإسلام، ويُخلِّده في النار في الآخرة، وهو الشرك والكفر[1].

وقد عظّم الله جل وعلا شأن هذا الظلم فقال حكاية عن قول لقمان لابنه: ﴿ وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[2]

وورد أيضاً تفسير الظلم بالشرك في الحديث الشريف كما في الصحيحين عن

---

(١) انظر: مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز، لعبد العزيز بن عبد الله بن باز، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، (٣/ ٤٥٢).

(٢) سورة لقمان، الآية: ١٣.

عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: لما نزلت ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾[1] شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا: أيّنا لا يظلم نفسه؟ فقال رسول الله ﷺ: «**ليس هو كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه:** ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾[2].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (ومما ينبغي أن يُعلم أنَّ كثيرًا من الناس لا يعلمون كون الشرك من الظلم، وأنَّه لا ظلم إلا ظلم الحكام أو ظلم العبد نفسه، وإن علموا ذلك من جهة الاتباع والتقليد للكتاب والسنة والإجماع، لم يفهموا وجه ذلك، ولذلك لم يسبق ذلك إلى فهم جماعة من الصحابة فظنُّوا أنَّ الظلم هو إضرار غير مستحقٍّ، ولا يرون الظلم إلا ما فيه إضرار بالمظلوم، إن كان المراد أنهم لن يضروا دين الله وعباده المؤمنين، فإنَّ ضرر دين الله وضرر المؤمنين بالشرك والمعاصي أبلغ وأبلغ)[3].

وقد جعل الله سبحانه وتعالى الكفر المخرج من الملة من الظلم الأكبر فقال:

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٨٢.

(٢) الجامع الصحيح (لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م)، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِلَّهِۚ﴾، رقم (٣٢٤٦)، (٣/ ١٢٦٢). صحيح مسلم، (لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت)، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، رقم (١٩٧)، (١/ ١١٤)، واللفظ لمسلم.

(٣) جامع المسائل، لتقي الدين أبي العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ. (٦/ ٢٣٤-٢٣٥) باختصار يسير.

﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[١] فالكفر ظلم أكبر مخْرِج من الملة، ومُوجِبٌ للخلود في النار، ومُحبِط لجميع الحسنات، ولا يغفره الله إلا بالتوبة منه.

الثاني: الظلم الأصغر، وهو ظلم الناس في دمائهم وأموالهم، وظلم الإنسان نفسه بالمعاصي كالزنا وشرب الخمر ونحوهما، فهذا دون القسم الأول، ومرتكبه تحت مشيئة الله إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له، ولا يخرُجُ صاحبُه من ملة الإسلام، ولا يخلُدُ في النار ولا يحبِط عملُه[٢].

وأمثلة هذا القسم في القرآن الكريم كثيرة، منها: قول الله جل وعلا حكاية عن آدم وحواء -عليهما السلام-: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[٣] فالأكل من الشجرة معصية لمخالفة أمر الله سبحانه، وهو ظلم أصغر بدليل أن الله يغفر عن مثل هذه المعاصي عمن يشاء، كما في قول الله جل ذكره حكاية عن موسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُۥٓ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[٤].

ثانياً: تقسيم الظلم باعتبار وقوعه:

ينقسم الظلم باعتبار وقوعه إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ظُلْمٌ بين العبد وربِّه[٥]، والمراد به ظلم العبد فيما يتعلق بحقوق الله

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٤.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن باز، (٣/ ٤٥٢).

(٣) سورة القصص: ١٦.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ٢٣.

(٥) المفردات في غريب القرآن، للحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودى، دار العلم الدار الشامية، دمشق-بيروت، ١٤١٢ هـ، (ص٥٣٧).

جل شأنه.

ومن صور هذا القسم ما يأتي:

١- **الشّرك**، وهو أعظم صور هذا القسم، بل من أعظم الصور على الاطلاق، وقد تقدم بيانه.

٢- التعدِّي على حدود الله:

ومن صور الظلم أيضـًا التعدي على حدود الله تعالى التي ذكرها الله في كتابه، وبيّنها الرسول ﷺ بأقواله، فمن تعدى هذه الحدود أوقع نفسه في المعاصي وصار ظالمـًا، وقد قال الله تعالى مبينـًا ذلك في كتابه الكريم: ﴿ **تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ** ﴾[1].

٣- الصدُّ عن مساجد الله أن يُذكر فيها اسمه:

وقد عدّ الله سبحانه وتعالى ذلك من الظلم العظيم فقال: ﴿ **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ** ﴾[2].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير هذه الآية المباركة: (وأي امرئ أشد تعديًا وجراءة على الله وخلافًا لأمره من امرئ منع مساجد الله أن يعبد الله فيها؟)[3].

٤- كتم الشهادة:

والدليل عليه قول الله سبحانه: ﴿ **أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن**

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٩.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١١٤.

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الآملي الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ. (٢/ ٥١٩).

كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾[١].

قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فهي شهادة عندهم، مودعة من الله، لا من الخلق، فيقتضي الاهتمام بإقامتها، فكتموها وأظهروا ضدّها، جمعوا بين كتم الحق، وعدم النطق به، وإظهار الباطل، والدعوة إليه، أ ليس هذا أعظم الظلم؟ بلى والله، وسيعاقبهم عليه أشد العقوبة)[٢].

٥- الإعراض عن آيات الله بتعطيل أحكامها:

والدليل على كونه من الظلم في حق الله تعالى قوله جل شأنه: ﴿ وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِۦ فَأَعۡرَضَ عَنۡهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتۡ يَدَاهُ ﴾[٣].

٦- الافتراء والكذب على الله:

ذكر الله سبحانه وتعالى ذلك في كتابه فقال: ﴿ وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ يُعۡرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمۡ وَيَقُولُ ٱلۡأَشۡهَٰدُ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[٤].

الثاني: ظُلْمٌ بين العبد والناس[٥]، والمراد به ظلم العبد لإخوانه، كأن يأخذ من حقوقهم، أو أعراضهم، أو أموالهم، أو دمائهم بالتعدى عليها بالغيبة أو السبّ، أو البهتان، أو السلب ... إلى غير ذلك من صور الاعتداء والمخالفات تجاه الآخرين،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٤٠.

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ. (ص٦٩).

(٣) سورة الكهف، الآية: ٥٧.

(٤) سورة هود، الآية: ١٨.

(٥) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني (ص٥٣٨)

فإذا أوقع شيئًا من ذلك تجاه الآخر فقد ظلمه.

وهذ النوع من أشهر أنواع الظلم وأكثرها، وقد ورد تسمية ذلك ظلمًا في آي وأحاديث كثيرة، من ذلك قول الله جل في علاه: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾[1]، فإيذاء الآخرين ظلم وفاعله ظالم كما هو مبيّن في الآية الكريمة.

ومنها: قوله جلت قدرته: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾[2]، فسمّي القتل بغير الحق ظلمًا.

وفي الصحيح عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «**انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا**». فقال رجل: يا رسول الله أنصره إذا كان مظلومًا، أفرأيت إذا كان ظالمًا كيف أنصره؟ قال: «**تحجزه أو تمنعه من الظلم؛ فإن ذلك نصره**»[3].

وهذا النوع على ضربين:

الضرب الأول: الظلم القولي، وله صور كثيرة، منها:

١- الغيبة.

٢- النميمة.

٣- السبّ والشتم.

٤- التنابز بالألقاب.

٤- السخرية والاستهزاء.

---

(١) سورة الشورى، الآيات: ٤٠-٤٢.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٣.

(٣) صحيح البخاري (٦/ ٢٥٥٠)، كتاب الإكراه، باب يمين الرجل لصاحبه إنه أخوه إذا خاف عليه القتل أو نحوه، رقم (٦٥٥٢).

٥- الاحتقار.

٦- القذف.

٧- الافتراء والكذب على الآخرين.

٨- الشهادة على الآخر بالباطل.

إلى غير ذلك من الصور، والحاصل أن كل إيذاء قولي للآخر بدون حق فهو من صور الظلم القولي.

الضرب الثاني: الظلم العملي أو الفعلي، ومن صوره:

١- القتل بغير حق.

٢- الظلم الواقع على المسلمين بسبب تمسكهم بدينهم. قال الله جل وعلا: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾[1].

٣- ظلم أصحاب المناصب والولايات، ومن صورها:

أ- عدم تحكيم الشريعة الإسلامية وتطبيقها، بل نبذها وراءهم ظهريًا، وتحكيم القوانين الوضعية بدلاً منها، قال الله جل ذكره: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[2].

ويجدر التنبيه في هذا المقام على أمرين:

الأمر الأول: أن الحكم بغير ما أنزل الله ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يخرج صاحبه عن الملة، وهو من صور الظلم الأكبر.

الثاني: ما لا يخرج صاحبه عن الملة، وهو من صور الظلم الأصغر[3].

---

(١) سورة الحج، الآيتان: ٣٩-٤٠.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٥.

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي تحقيق: =

الأمر الثاني: أن الظلم الصادر من الحكام يتمّ إنكاره بالطرق الشرعية، فإن لم ينتهوا عنه فالواجب علينا الصبر على جورهم وظلمهم، وعدم الخروج عليهم إلا إذا رأينا منهم كفراً بواحاً عندنا من الله فيه برهان، بحيث يدخل في الظلم الأكبر المخرِج عن الملة، فلا يُخرَج عليه إلا بشرط القدرة والنظر في عاقبة الأمور ومفاسدها، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة.

والإسلام عند ما جاء بالأمر بالصبر على جور الحكام وظلمهم الأصغر فليس في ذلك إقرار منه لهم على ظلمهم، بل إن الله توعّدهم عليه بالعقاب العاجل والآجل، ومع ذلك نهى عن الخروج عليهم؛ لما يترتب عليه من مفاسد وظلم أكبر وأكثر من الظلم الذي ارتكبوه[1]، ويقرّر ذلك القاعدة الشرعية المشهورة «درء المفاسد أولى من جلب المصالح»، هذا عند تساوي المصلحة والمفسدة، فكيف إذا كانت المفسدة أعظم وأكبر؟! كما هو الحال عند الخروج على الحُكّام.

ب- عدم أداء حقوق الرعية.

ج- تقديم المفضول في الوظيفة لأمر ما مع وجود من هو أكفأ منه وأقدر على العمل من جميع الجوانب.

٤- من الظلم الفعلي الظلم الواقع في الأُسَر، وله صور نكتفي منها بما يأتي:

أ- ظلم الأولاد لوالديهم بعقوقهم.

ب- ظلم الآباء لأولادهم بتَفضيل بعضهم على بعض، فعن النعمان بن بشير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: سألت أمي أبي بعض الموهبة لي من ماله، ثم بدا له فوهبها لي،

=

سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ. (٣/ ١١٩)

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، لمحمد بن عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي، تحقيق: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ. (ص٣٧٣).

فقالت: لا أرضى حتى تشهد النبي ﷺ، فأخذ بيدي وأنا غلام، فأتى بي النبي ﷺ، فقال: إن أمّه بنت رواحة سألتني بعض الموهبة لهذا، قال: «**ألك ولد سواه؟**» قال: نعم، قال: فأراه قال: «**لا تشهدني على جور**»(١).

ج- ظلم الآباء على الأولاد بالدعاء عليهم، والقسوة في التعامل معهم.

د- ظلم الآباء لبناتهم بعضلهنَّ عن النكاح.

هـ- ظلم الزوجات للأزواج بتقصيرهن في حقهم، وتنكُّر فضلهم.

و- ظلم الأزواج للزوجات بغصب حقوقهن وعدم القيام بالواجب عليهم تجاههن شرعـًا، سواء كان ذلك بعدم أداء صداقهن، أو عدم القيام بنفقتهن أو كسوتهن، وإيذائهن بالضرب ونحوه.

٥- ظلم العمال، وله صور منها:

أ- أن يستأجر الرجل أجيراً فيعمل له العمل فلا يعطيه أجره.

ب- أن يبخسه حقوقَه فلا يوفّيه أجره أو يماطل في أدائها فيؤخرها عن وقتها.

ج- تكليفه بأمر لم يتفقا عليه، أو بأمر يجهده ولم تجرِ العادة بتكليفه به.

٦- أخذ أرض الغير أو شيء منها بغير رضاه، قال ﷺ: «**من أخذ شبرًا من الأرض ظلمًا؛ فإنه يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين**»(٢).

٧- أكل مال الغير بغير حق، وله صور وأنواع، منها:

---

(١) صحيح البخاري (٢/ ٩٨٣)، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم (٢٥٠٧). صحيح مسلم (٣/ ١٢٤١)، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، رقم (١٦٢٣).

(٢) صحيح البخاري (٣/ ١١٦٨)، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في سبع أرضين، رقم (٣٠٢٦)، صحيح مسلم (٣/ ١٢٣٠)، كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، رقم (١٦١٠).

أ- أكل أموال الناس بالباطل.

وقد ذكر الله جل شأنه ذلك في كتابه فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ عُدۡوَٰنٗا وَظُلۡمٗا فَسَوۡفَ نُصۡلِيهِ نَارٗاۚ ﴾(١).

ب- أكل أموال الضعفاء من اليتامى وغيرهم ظلماً.

وقد ذكر الله سبحانه ذلك في حق اليتامى فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ﴾(٢).

ج- الرِّبا. وهو من صور أكل أموال الناس بالباطل، ﴿ فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتۡ لَهُمۡ وَبِصَدِّهِمۡ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرٗا وَأَخۡذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدۡ نُهُواْ عَنۡهُ وَأَكۡلِهِمۡ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ مِنۡهُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا ﴾(٣).

د- الرشوة، وهي من صور أكل أموال الناس بالباطل، فالراشي والمرتشي ملعون على لسان الشارع.

هـ- الغشُّ في المعاملات.

و- الميسر.

ز- الغلول.

ح- الهدايا التي تهدى للموظف بسبب وظيفته. وقد عدّها النبي ﷺ من أخذ المال بغير الحق، فعن أبي حميد الساعدي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: استعمل رسول الله ﷺ رجلًا على صدقات بني سليم يدعى ابن اللتبية، فلما جاء حاسبه، قال: هذا مالكم،

---

(١) سورة النساء، الآيتان: ٣٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٠.

(٣) سورة النساء، الآيتان: ١٦٠-١٦١.

وهذا هدية. فقال رسول الله ﷺ: «**فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقًا**». ثم خطبنا فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «**أما بعد، فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولّاني الله، فيأتي فيقول: هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته، والله لا يأخذ أحد منكم شيئًا بغير حقِّه، إلا لقي الله يحمله يوم القيامة، فلَأَعرفنَّ أحدًا منكم لقي الله يحمل بعيرًا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاةً تيعر**»(١).

النوع الثالث: ظُلْمٌ بينه وبين نفسه(٢)، والمراد به ظلم العبد لنفسه، فيدخل فيه الشرك والكفر والمعاصي بأنواعها، كبيرها وصغيرها، دقّها وجلّها، فكل معصية يرتكبها العبد فهي ظلم بحسبها على العبد.

وقد ورد ذكر هذا النوع من الظلم في القرآن الكريم في آيات كثيرة، ومنها: قول الله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾(٣)، والمراد به الشرك، وقول الله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾(٤)، وقوله جل وعلا عن موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُۥٓ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾(٥)، والمراد بالظلم في هاتين الآيتين المعاصي دون الشرك.

---

(١) صحيح البخاري (٢/ ٩١٧)، كتاب الهبة وفضلها، باب من لم يقبل الهدية لعلة، رقم (٢٤٥٧)، صحيح مسلم (٣/ ١٤٦٣)، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، رقم (١٨٣٢).

(٢) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني (ص٥٣٨)

(٣) سورة النمل، الآية: ٤٤.

(٤) سورة فاطر، الآية: ٣٢.

(٥) سورة الشورى، الآية: ١٦.

والقسمان الأولان من هذه الأقسام الثّلاثة يعودان في الحقيقة إلى القسم الأخير وهو الظُلْم للنّفس؛ فإنّ الإنسان في أوّل ما يهمّ بالظُّلْمِ فقد ظَلَمَ نفسه؛ لأن عاقبة الظلم تعود إلى الظالم عاجلاً أو آجلاً، فهو أول متضرر بظلمه، ولذلك نسب الله تعالى ظلم الظالمين إلى أنفسهم في غير ما آية من كتابه العزيز(١)، قال تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ﴾(٢)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ﴾(٣)، والآيات في هذا كثيرة جداً.

المبحث الثاني
تحريم الظلم وذمّ الظالمين في الشريعة الإسلامية

الإسلام دين رباني قويم وصراط الله المستقيم، لا اعوجاج فيه ولا انحراف، ولا إفراط فيه ولا تفريط، ولا وكس فيه ولا شطط، فهو دين مبنى على العدل والوسطية، مبرأ من كل عيب ونقص، ومن كل جور وظلم، وكيف لا يكون كذلك؟ فهو شرع منزل من البارئ سبحانه المنزه من العيوب كلها ومن النقائص أجمعها، ومنها الظلم، وقد نزه الله سبحانه وتعالى نفسه عن الظلم في آيات كثيرة من كتابه الكريم، منها قول الله جل شأنه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةٗ يُضَٰعِفۡهَا وَيُؤۡتِ مِن لَّدُنۡهُ أَجۡرًا عَظِيمٗا ﴾(٤)، قال القرطبي في تفسير هذه الآية الكريمة: «أي لا يبخسهم ولا ينقصهم من ثواب عملهم وزن ذرة، بل يجازيهم بها ويثيبهم عليها. والمراد من الكلام أنَّ الله تعالى لا يظلم قليلًا ولا كثيرًا كما قال تعالى: ﴿إِنَّ

---

(١) انظر: مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني (ص٥٣٨)

(٢) سورة النحل، الآية: ٣٣.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٥٧.

(٤) سورة النساء، الآية: ٤٠.

ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا ﴾[١]»[٢].

ومنها: قول الله جل في علاه: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾[٣].

وقوله جل ذكره: ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[٥].

وقوله جل وعلا: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[٦].

يقول الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير هذه الآية الكريمة: «أي: ليس بظالم لهم بل هو الحَكَم العدل الذي لا يجور؛ لأنه القادر على كل شيء، العالم بكل شيء، فلا يحتاج مع ذلك إلى أن يظلم أحدًا من خلقه»[٧].

ولم يكتف الله سبحانه بتنزيه نفسه عن الظلم فحسب بل حرّمه على نفسه وعلى العباد أجمعين، كما جاء في الحديث القدسي، فقد روى مسلم في صحيحه عن أبي ذر عن النبي ﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «**يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا...**»[٨] الحديث، قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا الحديث قد تضمن من قواعد الدين العظيمة في العلوم والأعمال

---

(١) سورة يونس، الآية: ٤٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ (٥/ ١٩٥).

(٣) سورة غافر، الآية: ٣١.

(٤) سورة فصلت، الآية: ٤٦.

(٥) سورة ق، الآية: ٢٩.

(٦) سورة آل عمران، الآية: ١٠٨.

(٧) تفسير ابن كثير، (٢/ ٩٢، ٩٣).

(٨) صحيح مسلم (٤/ ١٩٩٤)، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم (٢٥٧٧).

والأصول والفروع؛ فإن تلك الجملة الأولى وهى قوله: «**حرمت الظلم على نفسى**»، تتضمن جلَّ مسائل الصفات والقدر إذا أعطيت حقَّها من التفسير، ... وأما هذه الجملة الثانية وهى قوله: «**وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا**»، فإنها تجمع الدين كله؛ فإنَّ ما نهى الله عنه راجع إلى الظلم، وكل ما أمر به راجع إلى العدل»(١).

وقد تكاثرت الآيات والأحاديث وتنوعت في الدلالة على تحريم الظلم وعواقبه الوخيمة في الدنيا والآخرة.

١- فمنها: آيات وأحاديث تدل على تحريم الظلم دلالة صريحة، كقول الله سبحانه حكاية عن ذي القرنين: ﴿ قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُۥ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِۦ فَيُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا نُّكْرًا ﴾(٢).

وقوله جل ذكره: ﴿ وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا ﴾(٣).

وقول النبى ﷺ فيما رواه عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «**يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا...**»(٤) الحديث.

وقوله ﷺ فيما روى عنه عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «**المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلمًا ستره الله يوم القيامة**»(٥).

---

(١) مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، مصر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ. (١٨/ ١٥٧).

(٢) سورة الكهف، الآية: ٨٧.

(٣) سورة الفرقان، الآية: ١٩.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) صحيح البخاري (٢/ ٨٦٢)، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، رقم =

وقوله فيما رواه عنه جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «**اتَّقوا الظلم؛ فإنَّ الظلم ظلمات يوم القيامة**»(١).

٢- ومنها: آيات وأحاديث تتحدث عن هلاك الظالمين، وتوعدهم بعقوبات في الدنيا والآخرة، من اللعنة والطرد من الرحمة، والبعد عن الفلاح والهداية، وتعذيبهم بالعذاب الأليم، وتصليتهم بعذاب النار الشديد، من غير نصير ينصرهم، ولا حميم يحميهم، ولا شفيع يشفع لهم، من ذلك قول الله سبحانه: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ وَيَقُولُ ٱلْأَشْهَٰدُ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾(٢).

وقوله جلت قدرته: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓ ۗ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾(٣).

وقوله تبارك اسمه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾(٤).

وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴾(٥).

وعن أبي موسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنَّ الله ليُملي للظالم، فإذا أخذه لم يفلته. ثم قرأ:** ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ

=

(٢٣١٠).

(١) صحيح مسلم (٤/ ١٩٩٦)، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم (٢٥٧٨).

(٢) سورة هود، الآية: ١٨.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٢١.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٥١.

(٥) سورة هود، الآية: ١٠٢.

شَدِيدٌ ﴾[(١)]»[(٢)].

ومنه قوله جل وعلا: ﴿ وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّتِى كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴾[(٣)].

وقوله جل في علاه: ﴿ وَقِيلَ لِلظَّـٰلِمِينَ ذُوقُوا۟ مَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴾[(٤)].

وقوله جل ذكره: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَـٰنًا وَمَا لَيْسَ لَهُم بِهِۦ عِلْمٌ ۗ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ ﴾[(٥)].

وقوله جل شأنه: ﴿ مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾[(٦)].

٣- ومنها: آيات وأحاديث وردت في تحريم المعاصى ووصفها بالظلم، كقول الله جل وعلا: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ﴾[(٧)].

وقوله جل ذكره: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَـٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ﴾[(٨)].

---

(١) سورة هود، الآية: ١٠٢.

(٢) صحيح البخاري (٤/ ١٧٢٦)، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَـٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴾ رقم (٤٤٠٩)، صحيح مسلم (٤/ ١٩٩٧)، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم (٢٥٨٣).

(٣) سورة سبأ، الآية: ٤٢.

(٤) سورة الزمر، الآية: ٢٤.

(٥) سورة الحج، الآية: ٧١.

(٦) سورة غافر، الآية: ١٨.

(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٣١.

(٨) سورة الطلاق، الآية: ١.

وقوله جل شأنه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾[1].

وقول النبي ﷺ: «**من أخذ شبرًا من الأرض ظلمًا؛ فإنه يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين**»[2].

٤- ومنها آيات وأحاديث تدل على نصر الله للمظلومين، كقول الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ﴾[3].

وقوله جل ذكره: ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُواْ لَنُبَوِّئَنَّهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗۖ وَلَأَجۡرُ ٱلۡأٓخِرَةِ أَكۡبَرُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾[4].

وفي الحديث أن النبي ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن فقال: «**اتق دعوة المظلوم؛ فإنها ليس بينها وبين الله حجاب**»[5].

ومن ذلك ما رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**ثلاث دعوات مستجابات لا شك فيهن: دعوة المظلوم، ودعوة المسافر، ودعوة الوالد على ولده**»[6].

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٠.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) سورة الحج، الآية: ٣٩.

(٤) سورة النحل، الآية: ٤١.

(٥) صحيح البخاري (٢/ ٨٦٤)، كتاب المظالم، باب الاتقاء والحذر من دعوة المظلوم، رقم (٢٣١٦)، صحيح مسلم (١/ ٥٠)، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، رقم (٢٩)

(٦) الجامع الصحيح، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (٤/ ٣١٤)، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في دعوة الوالدين، رقم (١٩٠٥). وسنن ابن ماجة، لأبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه =

تلكم هي قبسات من نصوص الوحيين وغيض من فيض، وفيها كفاية إن شاء الله تعالى لمن أراد أن يَذَّكَّرَ أو أراد شكوراً، إذ لو أتينا على ذكر جميعها أو سرد جلّها لطالت بنا الصحيفة.

آثار السلف في التحذير من الظلم وبيان عواقبه الأليمة في الدنيا والآخرة:

كان من عظم أمر الظلم أن السلف الكرام من الصحابة الأبرار والتابعين العظام كانوا يجتنبون من الظلم ويحذّرون منه، وبيّنوا ذلك أوضح التبيان وكشفوا الستار عن عواقبه الوخيمة ببيان الأحداث والوقائع الواقعية التي رأوها بأعينهم؛ ليعتبر بها أولوا الأبصار، ويرتدع بها كل ظالم جبار، وفيما يأتي بيان جملة من تلك الآثار والأقوال:

١- سمع الصحابي الجليل أبو هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ رجلاً وهو يقول: إنَّ الظالم لا يضرّ إلا نفسه. فالتفت إليه أبو هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فقال: بلى، والله إنَّ الحبارى[١] لتموت في وكرها هزالاً بظلم الظالم[٢].

٢- روي عن سعيد بن المسيب رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: لا تملؤوا أعينكم من أعوان

=

القزويني، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٥/ ٣٠)، كتاب الدعاء، باب دعوة الوالد ودعوة المظلوم، رقم (٣٨٦٢). والمسند للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تعليق: شعيب الأرناووط، مؤسسة قرطبة، القاهرة. (٢/ ٣٤٨)، رقم (٨٥٦٤). والحديث حسن.

(١) الحبارى: طائر معروف على شكل الأوزة، برأسه وبطنه غبرة، ولون ظهره وجناحيه كلون السماني غالباً. انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، المكتبة العلمية، بيروت، (ص١١٧).

(٢) جامع البيان للطبري، (١٧/ ٢٣١). الدر المنثور في التفسير بالماثور، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: مركز هجر للبحوث، دار هجر، مصر، ١٤٢٤هـ، (٩/ ٦٦).

الظلمة إلا بالإنكار من قلوبكم؛ لكيلا تحبط أعمالكم الصالحة[١].

٣- كان شريح القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول للخصوم: سيعلم الظالمون حقَّ من انتقصوا، إنَّ الظالم ينتظر العقاب، والمظلوم ينتظر النصر والثواب[٢].

٤- دخل طاوس اليماني على هشام بن عبد الملك فقال له: اتق يوم الأذان؛ قال هشام: وما يوم الأذان؟ قال: قوله تعالى: ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌۢ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[٣]، فصعق هشام، فقال طاوس: هذا ذلُّ الصفة، فكيف المعاينة؟[٤].

٥- قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه بدائع الفوائد:

«سبحان الله! كم بكت في تنعم الظالم عين أرملة، واحترقت كبد يتيم، وجرت دمعة مسكين ﴿كُلُواْ وَتَمَتَّعُواْ قَلِيلًا إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ﴾[٥]، ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعْدَ حِينٍۭ﴾[٦]، ما ابيضَّ لون رغيفهم حتى اسود لون ضعيفهم، وما سمنت أجسامهم حتى انتحلت أجسام ما استأثروا عليه، لا تحتقر دعاء المظلوم، فشرر قلبه محمول بعجيج صوته إلى سقف بيتك، ويحك! نبال أدعيته مصيبة، وإن تأخر الوقت، قوسه قلبه المقروح،

---

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ (٨/ ٥٧).

(٢) المصنف في الأحاديث والآثار (مصنف ابن أبي شيبة)، لأبي بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ. (٤/ ٥٤٢)، كتاب البيوع والأقضية، باب ما لا يحله قضاء القاضي، رقم (٢٢٩٧٦)، حلية الأولياء للأصبهاني، (٤/ ١٢٣).

(٣) سورة الأعراف، الآية: ٤٤.

(٤) الزواجر عن اقتراف الكبائر، لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ. (٢/ ٢٠٢).

(٥) سورة المرسلات، الآية: ٤٦.

(٦) سورة ص، الآية: ٨٨.

ووتره سواد الليل، وأستاذه صاحب «لأنصرنك ولو بعد حين» وقد رأيت ولكن لست تعتبر، احذر عداوة من ينام وطرفه باكٍ، يقلب وجهه في السماء، يرمي سهامًا ما لها غرض سوى الأحشاء منك، فربما ولعلها إذا كانت راحة اللذة تثمر ثمرة العقوبة لم يحسن تناولها، ما تساوي لذة سنة غمَّ ساعة، فكيف والأمر بالعكس، كم في يمِّ الغرور من تمساح، فاحذر يا غائص، ستعلم أيها الغريم قصتك عند علق الغرماء بك:

إذا التقى كل ذي دين وماطله ستعلم ليلى أي دين تداينت

من لم يتتبع بمنقاش العدل شوك الظلم من أيدي التصرف أثر ما لا يؤمن تعديه إلى القلب»[1].

وبهذه النصوص من الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة تبين بوضوح أن الشريعة الإسلامية الغراء جاءت بتحريم الظلم بجميع أقسامه وأنواعه وبشتى صوره وأشكاله، فلم تدع للظلم مجالاً، ولم تترك الظالم هملاً، ولم تغفل عن المظلوم حقـًا، بل وعدت المظلوم بالنصر والفلاح عاجلاً أو آجلاً، وتوعّدت الظالمين بالعذاب الأليم والخسران المبين في الدنيا والآخرة.

---

(١) بدائع الفوائد، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، ابن القيم الجوزية، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا، وعادل عبد الحميد العدوي، وأشرف أحمد الج، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ. (٣/ ٧٦٢).

الفصل الثاني
الظلم في الديانة الهندوسية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نبذة عن الديانة الهندوسية

المبحث الثاني: الظلم في الديانة الهندوسية.

المبحث الأول
نبذة عن الديانة الهندوسية

عرفت شبه القارة الهندية وما جاورها من البلدان بكثرة الأديان والفرق منذ القدم، بعضها أديان سماوية كالإسلام والنصرانية، وأخرى وضعية مبنية على فلسفة وأفكار لمؤسسيها، وأشهر تلك الديانات الوضعية انتشاراً بين أهاليها: الديانة الهندوسية والديانة البوذية، وكلتاهما ديانة وثنية إلحادية شركية، وسنتحدث في السطور القادمة عن الديانة الهندوسية وعقائدها بإيجاز، بينما نؤجل الحديث عن الديانة البوذية إلى الفصل التالي.

نشأة الديانة الهندوسية وتطورها:

تعدّ الديانة الهندوسية من أكبر الديانات الهندية وأكثرها انتشاراً وأتباعًا، وسميت هذه الديانة بالهندوسية نسبة إلى بلادها «الهند»، وكانت تطلق عليها في القرن الثامن قبل الميلاد اسم «البرهمية» نسبة إلى إلههم المزعوم «براهما» الذي جدّد الديانة الهندوسية. وهي عبارة عن مجموعة من العقائد والعادات والتقاليد التي تشكلت عبر مسيرة طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر، وهي ديانة تضم القيم الروحية والخلقية إلى جانب المبادىء القانونية والتنظيمية متخذة عدة آلهة بحسب الأعمال المتعلقة بها، ويوجد أكثر أتباع

الهندوسية في بلاد الهند، بينما يوجد لهم أقليات في الصين والتبت وكوريا، وسائر بلاد شرق آسيا[١].

أسست الديانة الهندوسية على أيدي الآريّين الغزاة الذين قدموا إلى الهند في القرن الخامس عشر قبل الميلاد، وهؤلاء يعدون المؤسسين الأوائل لهذه الديانة. بيد أنه لا يعرف لها مؤسس معين، كما لا يعرف لمعظم كتبها الدينية مؤلفون معينون، فقد تمّ تشكُّل هذه الديانة وتأليف كتبها عبر مراحل مديدة من الزمن، حيث تمازجت ديانة الفاتحين الجديدة بالديانة القديمة للهنود، وتأثرت كل منهما بالأخرى.

ثم تطورت الديانة الهندوسية في القرن الثامن قبل الميلاد على أيدي الكهنة البراهمة الذين يزعمون أن في طبائعهم عنصراً إلهيًّا، وتطورت مرة أخرى في القرن الثالث قبل الميلاد عن طريق قوانين منوشاستر[٢].

عقائد الديانة الهندوسية:

تحمل الديانة الهندوسية بين طياتها عقائد باطلة ومزاعم فاسدة، منها:

١ - يعتقد الهندوس أن الله –تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً– له ثلاثة أقانيم أو ثلاث حالات، وهي[٣]:

أ- «براهما» موجد العالم.

ب-«فشنو» حافظ العالم.

ج- «سيفا» مهلك العالم.

---

(١) انظر: الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، (ص٨٤)، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (٢/ ٧٢٤).

(٢) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (٢/ ٧٢٤).

(٣) المرجع السابق ٢/ ٧٣٠

وهذا التثليث من أعظم عبادات الهندوس اللاهوتية وأشهرها، ويدعى بـ: «تري مورتي»، أي ثلاثة هيئات أو أقانيم، وهي أقانيم غير منفكة عن الواحد، يشكلون الرب والمخلص والمهلك، ومجموع هذه الأقانيم الثلاثة: إله واحد. ويرمزون لهذه الأقانيم الثلاثة بثلاثة أحرف هي: الألف والواو والميم، ويلفظونها: «أوم»، ولا ينطقون بها إلا في صلاتهم، ويحترمون رمزها في معابدهم احتراماً عظيماً. وهذا الثالوث غير منقسم في الجوهر والفعل والامتزاج، ويوضحونه بقولهم: براهما الممثل لمبادئ التكوين والخلق، ولا يزال خالقاً إلهياً هو الرب، وفشنو يمثل مبادئ الحماية والحفظ، وهو الابن المنبثق المتحول عن اللاهوتية، وسيفا المبدئ والمهلك والمبيد والمعيد وهو روح القدس، وسيفا هو كرشنا الرب المخلص، والروح العظيم، حافظ العالم المنبثق من فشنو. ومن الملاحظ أن هناك تشابها عظيما بين هذه العقيدة وعقيدة النصارى بالتثليث، ولا غرو في ذلك فالنصارى أخذوا القول بالتثليث من الهندوس كما يؤكد ذلك بعض العلماء.

٢- يعتقدون وجود آلهة أخرى كثيرة علاوة على ما سبق، فلكل شيء إله مستقل، للسماء إله، وللأرض إله، وللشمس إله، وللرعد إله، وللمطر إله، وللنار إله، وللصبح إله، وللمياه إله، وللعواطف إله، وهكذا[١].

٣- ولأجل عقيدتهم الباطلة المبنية على تأليه كل عظيم أو مضرّ طفقوا يعبدون كل ما يقهرهم، أو يعجبهم، أو يحبونه، أو يخافون منه من المخلوقات حولهم. فالبقرة في الديانة الهندوسية تحظى بقداسة عظيمة، فيعبدها الهندوس ويحلبونها ويشربون لبنها. وكذلك يفعلون مثل ذلك بالحيات والقرود والأفيال والفئران وغيرها من المخلوقات.

---

(١) انظر: أديان الهند الكبرى، للدكتور أحمد شلبي (ص٣٢). والموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة (ص٨٥).

٤- يعتقد الهندوس أن العباد يجازون على أعمالهم إن خيراً فخيرٌ وإن شراً فشرٌّ، إلا أن الجزاء والحساب لا يكون إلا في هذه الحياة الدنيا، فهم ينكرون البعث والنشور والحساب والجزاء في الحياة الأخروية.

٥- وبما أن المرء يرى موت كثير من الجبابرة والظالمين من غير أن ينالوا جزاء أعمالهم السيئة والظالمة ويتعارض ذلك بما يعتقده الهندوس من جزاء الأعمال في الحياة الدنيا، فاخترعوا عقيدة أخرى تماثل سابقها في البطلان والفساد، وهي عقيدة تناسخ الأرواح، فهم يزعمون أن الأرواح تتناسخ فتنتقل من الأجساد بعد موتها إلى أجساد جديدة؛ لتنال في هذه الأجساد الجديدة جزاء ما عملت من خير أو شرّ حال وجودها في تلك الأجساد الميتة[١].

النظام الطبقي في الديانة الهندوسية:

تقسم الديانة الهندوسية أتباعها إلى أربع طبقات هي:

الطبقة الأولى: البراهمة، وهم رجال الدين عند الهندوس، ويعتقدون فيهم القداسة ويزعمون أن الدماء الإلهية تجري فيهم، فيخدمونهم.

الطبقة الثانية: الكاستريا، وهم دون الطبقة الأولى، وهم الجنود والذين يقدمون القرابين للبراهمة.

الطبقة الثالثة: ويشا –بويسيه–، وهم دون الطبقتين السابقتين، وهم أصحاب الحرف والمهن، كالتجارة، والزراعة، والصناعة.

الطبقة الرابعة: شودرا، وهم أدنى الطبقات، فلا عزّ لهم ولا كرامة، وإنما خلقوا ليخدموا الطبقات الثلاث السابقة[٢].

---

(١) انظر: الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة (ص٨٥).

(٢) انظر: الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة (ص٨٥، ٨٦)، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب (٢/ ٧٢٦، ٧٢٧).

الكتب المقدسة لدى الهندوس:

اللغة السنسكريتية هي لغة الهندوس القديمة، وهي لغة دينهم أيضـًا، فبهذه اللغة أُلِّفت كتبهم المقدسة ودُوِّنت عقائدهم الباطلة، وهذه الكتب كثيرة، وفهمها الآن عسير؛ لتطور اللغة السنسكريتية، وإهمال أهلها لها، واتخاذ اللغة الهندية لغة التحدث والكتابة والتأليف بدلاً من السنسكريتية، ولهذه الكتب الدينية اختصارات وشروح تتلوها في القداسة والأهمية، وفيما يلي ذكر لأهمها:

١- مجموعة من الكتب الأربعة تطلق عليها كلمة: الويد (veda)، وهي كلمة سنسكريتية تعني الحكمة والمعرفة، وتصور حياة الآريين، ومدارج الارتقاء للحياة العقلية من السذاجة إلى الشعور الفلسفي، وفيه أدعية تنتهي بالشك والارتياب كما أن فيه تأليهـًا يرتقي إلى وحدة الوجود، وتفصيل هذه الكتب حسب ما يأتي:

أ- رج ويد أو راجا وندا، ومعناه: الويد الملكي، ويعود تاريخه إلى ٣٠٠٠ سنة قبل الميلاد، ويشتمل بالترتيب على ذكر (إنذار)، و(أغني)، و(فارونا)، و(سوريه). وكلها أسماء لآلهتهم، فالأول: إله الآلهة، والثاني: إله النار، والثالث: إله الشمس -حسب زعمهم-.

ب- يجر ويد ويشتمل على أدعية وأنشودة يتلوها الرهبان عند تقديم القرابين.

ج- سام ويدا وفيه أناشيد ينشدونها أثناء إقامة الصلوات والأدعية.

د- أتهرو ويدا وفيه مقالات من الرقي والتمائم؛ لدفع السحر والشياطين والتوهم والخرافة والأساطير.

ولكل واحد من هذه الويدات الأربعة أربعة أجزاء:

الأول: سَمْهِتا، وهذا الجزء يمثل مذهب الفطرة، وكان أدعية هذا الجزء

يقدّمها سكان الهند الأقدمون لآلهتهم قبل زحف الآريين بها.

الثاني: البراهمن، يقدمها البراهمة للمقيمين في بلادهم مبينة أنواع القرابين.

الثالث: آرانياك، وهي الصلوات والأدعية التي يتقدم بها الشيوخ أثناء إقامتهم في الكهوف والمغاور وبين الأحراش والغابات.

الرابع: آبا نيشادات، وهي الأسرار والمشاهدات النفسية للعرفاء من الصوفية.

٢- قوانين منو: وهي عبارة عن شرح للويدات بين معالم الهندوسية ومبادئها وأسسها، ويرجع وضع هذه القوانين إلى العصر الويدي الثاني، عصر انتصار الهندوسية على الإلحاد الذي تمثل في (الجينية والبوذية) في القرن الثالث قبل الميلاد.

٣- مها بهارت: ملحمة هندية تصف حربًا وقعت بين أمراء من الأسر المالكة، واشتركت آلهة الهندوس في هذه الحرب. ألفها وياس ابن العارف بوسرا سنة ٩٥٠ ق. م.

٤- غيتا: ينسب إلى إلههم المزعوم «كرشنا»، فيه نظرات فلسفية واجتماعية، كما أن فيه وصفا للحرب الواقعة بين أمراء من أسرة ملكية واحدة.

٥- رامائن: كتاب يعتني بالأفكار السياسية والدستورية، وفيه خطب لإله الهندوس الموسوم بـ(راما)[١].

المبحث الثاني
الظلم في الديانة الهندوسية

تقدم الحديث عن الظلم وبيان أنواعه وأقسامه وذكر صوره المختلفة

(١) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، (٢/ ٧٢٤-٧٢٥).

والمتنوعة التي تناولتها الشريعة الإسلامية بالبيان والتحريم، بينما لا يوجد هذا التفصيل والبيان في الديانات الأخرى، بل الأدهى من ذلك والأمرّ أن بعض أنواع الظلم الخطيرة والمهلكة مباحة في بعض الأديان، بل هي من صميم الدين وأهم المعتقدات، وسأتطرق فيما يأتي إلى بيان بعض أنواع الظلم في الديانة الهندوسية مع مقارنتها بدين الإسلام.

أ- الشرك بالله سبحانه وتعالى، وهو من ظلم العباد في حق الله سبحانه وتعالى، بل من أعظم الظلم وأخطرها، وهذا الظلم موجود في الديانة الهندوسية بصور مختلفة منها:

١- فقدان عقيدة التوحيد عند الهندوس بالمعنى الدقيق الموجود عند المسلمين، فالهندوس إذا أقبلوا على إله من آلهتهم الكثيرة أقبلوا عليه بكل جوارحهم وحواسهم بحيث تختفي عن أعينهم كل الآلهة الأخرى، وعندها يخاطبونه برب الأرباب أو إله الآلهة، وليس مقصودهم بهذا الخطاب الله جل جلاله، وإنما يقصدون بذلك الإله المزعوم المقبل عليه بكل الجوارح[١].

٢- كثرة الآلهة وتعددها: ولقد كثرت الآلهة عندهم، كثرة كبيرة، وكانوا يسمون إلههم بكل اسم حسن، ويصفونه بكل صفة كاملة، ويخاطبونه باسم «رب الأرباب» أو «إله الآلهة»، توقيراً وتعظيماً وإجلالاً[٢].

٣- التثليث[٣]، قام الكهنة في القرن التاسع قبل الميلاد بجمع الآلهة في إله واحد أخرج العالم من ذاته، وأسموه بثلاثة أسماء:

الأول: براهما: من حيث هو مُوجِد.

---

(١) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/ ٧٢٦

(٢) انظر: المرجع السابق ٢/ ٧١١

(٣) انظر: المرجع السابق ٢/ ٧٢٦

الثاني: فشنو: من حيث هو حافظ.

الثالث: سيفا: من حيث هو مهلك.

فمن عبد واحدا من هذه الآلهة الثلاثة فقد عبدها جميعًا أو عبد الواحد الأعلى، ولا يوجد أي فارق بينها. وجاء القول بالتثليث عند النصارى من هذا الباب، وقد أثبت بعض العلماء العلاقة والربط بينهما، وأن النصارى أخذوا التثليث من الهندوس.

٤- «يعتقد الهندوس بأن آلهتهم قد حلَّت كذلك في إنسان اسمه كرشنا، وقد التقى فيه الإله بالإنسان، أو حل اللاهوت في الناسوت، وهم يتحدثون عن كرشنا كما يتحدث النصارى عن المسيح»(١).

والمقصود من الإتيان بأنواع الشرك عندهم أن الديانة الهندوسية ديانة وثنية لا تعد الشرك من الظلم في حق الله تعالى، بينما أتى الإسلام ليقضي على جميع أنواع الشرك، فتعدّ الشريعة الإسلامية الشرك من الظلم العظيم في حق الله تعالى، كما في قوله جل ذكره: ﴿ وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾(٢). كما أن الإسلام جاء ليقرر عقيدة التوحيد، توحيد الإله، الخالق لكل شيء، المستحق للعبادة وحده لا شريك له، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾(٣). ونفى الله سبحانه عن نفسه التعدد والكثرة فأنزل سورة الإخلاص التي تعادل ثلث القرآن، وأمر رسوله محمداً ﷺ بما أمر به الأنبياء والأمم السابقين فقال جل وعلا: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ

---

(١) موسوعة الملل والأديان ٢/ ١٠٦

(٢) سورة لقمان، الآية: ١٣.

(٣) سورة البينة، الآية: ٥.

وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[١].

وكما أن الإسلام جاء ليقرر عقيدة التوحيد وينفي التعدد والكثرة في الألوهية فإنه يصرح بالإنكار أيضاً على عقيدة تثليث الإله الموجودة عند النصارى والمستمدة من الديانة الهندوسية ويعدها من الكفر بالله تعالى، يقول الله جل ذكره في كتابه الكريم: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[٢]. ويقول أيضاً –جل جلاله– مخاطباً أهل الكتاب: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ﴾[٣].

والحاصل أن الهندوس متلبسون بأكبر أنواع الظلم وأعظمها، فيدينون به ويعتقدونه، ولا يعدونه من الظلم.

ب- إنكار النبوة:يرى الهندوس أن الدين يأتيهم من الله تعالى بلا واسطة، وبذا ذهبوا إلى إنكار النبوات، وعدم التصديق بنبي أو رسول يأتي بدين ما، زاعمين أن العقل يقرر ذلك، ويسلم باستحالة بعث الرسل وإرسال الأنبياء، ويستدلون على هذا بعدة أدلة عقلية منها:

الرسالة التي يأتي بها الرسول لا تخلو من أحد أمرين؛ إما أن تكون معقولة وإما أن تكون غير معقولة، فإن كانت معقولة فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فلا حاجة إلى رسول، وإن لم تكن معقولة فلا تكون مقبولة؛ إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية ودخول في حريم البهيمية، والرسالة تعني اتباع الإنسان لإنسان آخر هو الرسول. ولا ينبغي اتباع رجل هو مثل غيره في الصورة

---

(١) سورة الإخلاص، الآيات: ١-٤.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٧٣.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٧١.

والنفس والعقل، يأكل مما يأكل غيره ويشرب مما يشربون[١].

على حين أن المسلمين يرون أن الإيمان بالله تعالى الواحد المتصف بكل صفات الكمال، يقتضي الإيمان بكل ما جاء به الوحي وطاعته في كل ما أمر به أو نهى عنه، ومن بين ما جاء به الوحي الإخبار بإرسال الرسل، فلزم حينئذ الإيمان بإرسال الرسل؛ إذ لا يستقيم الإيمان بالله مع إنكار الرسالة والنبوة.

ج- ومن أكبر أنواع الظلم عند الهندوس هو النظام الطبقي، إذ يجوز للرجل أن يتزوج من طبقة أعلى من طبقته ويجوز أن يتزوج من طبقة أدنى على أن لا تكون الزوجة من طبقة الشودر الرابعة ولا يجوز للرجل من طبقة الشودر أن يتزوج من طبقة أعلى من طبقته بحال من الأحوال. والبراهمة هم صفوة الخلق، وقد ألحقوا بالآلهة، ولهم أن يأخذوا من أموال عبيدهم «شودر» ما يشاؤون. والبرهمي الذي يكتب الكتاب المقدس هو رجل مغفور له ولو أباد العوالم الثلاثة بذنوبه. ولايجوز للملك- مهما اشتدت الظروف- أن يأخذ جباية أو إتاوة من البرهمي، وإن استحق البرهمي القتل لم يجز للحاكم إلا أن يحلق رأسه، أما غيره فيقتل[٢].

والبرهمي الذي هو في العاشرة من عمره يفوق الشودري الذي ناهز المائة كما يفوق الوالد ولده، ولا يصحُّ لبرهمي أن يموت جوعـًا في بلاده، والمنبوذون أحط من البهائم وأذل من الكلاب بحسب قانون منو[٣].

أما الإسلام، فلا يجوز فيه مثل هذا التفريق والتمييز بين الناس، بل هم فيه سواء ولا صلة له بحال من الأحوال بالقومية والعنصرية والعصبية الجاهلية والتفرقة بين المسلمين، ولهذا قال النبي ﷺ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ

---

(١) الأديان والمذاهب ١/ ٣١٠

(٢) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/ ٧٢٧

(٣) المرجع السابق.

وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى[١].

د- ومن أقبح صور الظلم عند الهندوس، سلوكهم ومعاملتهم مع المرأة الهندوسية حيث إن المرأة لا تحظى بحقوقها ومكانتها، لا في بيت أبيها ولا في بيت زوجها بل لا تزال تعيش مظلومة طول حياتها.

ويقول الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي: «لا نجد ذكر نكاح الأرامل في الفيدا بل إن تعاليم الفيدا تحث الأرامل على اختيار الموت مع الزوج المتوفى، فكانت المرأة الهندوسية تجلس مع زوجها المتوفي على النار وتحترق معه»[٢].

أما المرأة في الإسلام فإنها تتمتع بكامل حقوقها ومكانتها حسب فطرتها البشرية؛ فلها الحظّ في الميراث ولها الحرية في الزواج والتجارة والمعاملةكما لها نصيب في إظهار الرأي والعدل والشهادة، بل تكون المرأة فيه خيرا من متاع الدنيا كلها -إن كانت صالحة- قال النبي ﷺ: «الدنيا متاع، وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة»[٣].

ه- إغلاق المساجد وتخريبها وهدمها، وهو من أنواع الظلم في حق الله تعالى، وقد بين الله ذلك في كتابه فقال: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ﴾[٤]، والهندوس يقترفون هذا الظلم فيقدمون على إغلاق المساجد بالهند بتقديم دعاوى قضائية في المحاكم، فيخربونها بعدم السماح للمسلمين بالصلاة فيها، بل قد يتسلطون عليها فيخربونها ويغيرونها إلى معابد هندوسية، أو يهدمونها فيبنون عليها ما يشاؤون، وما وقعة هدم المسجد البابري عنا

---

(١) مسند أحمد، حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ رقم الحديث: ٢٣٤٨٩، وأسناده صحيح.

(٢) دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند ص ٥٩٢

(٣) صحيح مسلم باب: خير متاع الدنيا المرأة الصالحة، الحديث: ١٤٦٧

(٤) سورة البقرة، الآية: ١١٤.

ببعيدة، كما أن هناك مساجد أخرى في مختلف مدن الهند والقرى يبلغ عددها قريباً من ثلاثمائة مسجد يدعي الهندوس بأنها أماكن ميلاد لآلهتهم المزعومة كذباً وزوراً، أو أنها كانت معابد هندوسية حولت إلى مساجد عصر حُكمِ المسلمين في الهند، وليس قصدهم من وراء ذلك سوى الاستيلاء على مساجد المسلمين ومصلياتهم. والغريب في ذلك أن مثل هذه الأفاعيل يفعلونها باسم الدين وتحت السياسة الدينية وبقيادة رجال الديانة الهندوسية.

ولقد صدق الله سبحانه وتعالى إذ أخبرنا عن صفات عمَّار المساجد وصفات المخرِّبين لها في كتابه الكريم فقال: ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ وَفِى ٱلنَّارِ هُمْ خَٰلِدُونَ * إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ فَعَسَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ ﴾[1] فكيف يتصور من مشرك بالله سبحانه وتعالى أن يعمر المسجد أو يذُبَّ عنه تديناً وتعبداً، وهكذا حال الهندوس في الهند يحاولون بشتى الأنواع صدّ المسلمين عن مساجد الله.

و- الظلم على النفس بتعذيبها، ولذلك صور عديدة منها:

١- تجويع النفس وتبعيدها عن الملذات المباحة حتى في حال الضرورة.

٢- القيام على رجل واحدة لمدة ساعات طويلة بدون حركة.

٣- ربط الأشياء الثقيلة بأجزاء البدن.

٤- حبس النفس لمدة أيام قد تصل إلى أسبوع.

٥- البعد عن الزواج والشهوات الجنسية كلياً أو جزئياً.

٦- التقشف في الملبس والمأوى.

---

(١) سورة التوبة، الآيتان: ١٧-١٨.

وهذه الصور كلها موجودة في المعابد الهندوسية يقوم بها رجال الدين عندهم، ويسمونها الرياضة التعبدية، وغرضهم في ذلك الارتقاء إلى الدرجات العليا من العبادة والعرفان، وهي كلها عبادات للعارفين منهم(١)، وهي تتفق مع عبادة فرقة الصوفية من المسلمين ورياضتهم في الشكل والغرض، وتنافي تعاليم الإسلام الصحيحة المنبثقة من الكتاب والسنة، فلم يحرم الله ورسوله علينا الطيبات من الرزق، ولم يأمرنا بتعذيب أنفسنا، بل توعدنا على ذلك بالعذاب، قال الله جل وعلا: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾(٢)، وقال جل ذكره: ﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾(٣)، وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا * وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ عُدۡوَٰنٗا وَظُلۡمٗا فَسَوۡفَ نُصۡلِيهِ نَارٗاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾(٤)، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٞۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ فَلَا تَظۡلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمۡۚ﴾(٥)، والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً، وكذلك الأحاديث الشريفة، فمنها ما رواه أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلما أُخبِروا كأنّهم تقالّوها، فقالوا: أين نحن من النبي ﷺ؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدًا. وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر. وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدًا. فجاء رسول الله ﷺ فقال: «**أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني**

---

(١) انظر: أديان الهند الكبرى، (ص٦٧-٦٩).

(٢) سورة الأعراف، الآيتان: ٣١-٣٢.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٤) سورة الإسراء، الآيتان: ٢٩-٣٠.

(٥) سورة التوبة، الآية: ٣٦.

لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»(١). وفي رواية لمسلم: فقال بعضهم: لا أتزوج النساء. وقال بعضهم: لا آكل اللحم. وقال بعضهم: لا أنام على فراش. فحمد الله وأثنى عليه فقال: «**ما بال أقوام قالوا كذا وكذا؟ لكني أصلي وأنام وأصوم وأفطر وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني**»(٢).

ومنها ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال لي رسول الله ﷺ: «**يا عبد الله ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟**». فقلت بلى يا رسول الله، قال: «**فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم؛ فإن لجسدك عليك حقًا، وإن لعينك عليك حقًا، وإن لزوجك عليك حقًا، وإن لزورك عليك حقًا**»(٣).

وبهذا يظهر جمال الدين الإسلامي في أنه راعى جميع مصالح العبد التي تعود عليه بالنفع أو تبعد عنه الضرّ، وأنه يحرم أي اعتداء على النفس ولو من صاحبها باعتبار أن النفس أمانة ووديعة عند صاحبها لا يملك إضرارها ولا إزهاق روحها، وأن ذلك يعد ظلمـًا وعدوانـًا وبغيـًا، وعلى العكس من ذلك فإن الديانة الهندوسية ترى ذلك من أعمال العبادات التي يتقربون بها إلى آلهتهم الباطلة، وتجدر الإشارة إلى أن جميع هذه الأعمال لا يقوم بها جميع الهندوس إلا أن أغلبهم يحرمون على أنفسهم أنواعـًا من الطيبات كأكل اللحوم والبيض فيقتصرون على أكل الخضروات

---

(١) صحيح البخاري (٥/ ١٩٤٩)، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، رقم (٤٧٧٦).

(٢) صحيح مسلم (٢/ ١٠٢٠)، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنه واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم. رقم (١٤٠١).

(٣) صحيح البخاري (٢/ ٦٩٧)، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، رقم (١٨٧٤). وصحيح مسلم (٢/ ٨١٢)، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به أو فوت به حقا، رقم (١١٥٩)، واللفظ للبخاري.

والفواكه ونحو ذلك[١].

ز- الرهبانية، وهي أيضـًا من صور الظلم على النفس، فترى جماعة من الهندوس يبتعدون عن المجتمعات البشرية، ويأوون إلى الكهوف، والمغارات، والصحارى، والغابات، زاهدين عن الدنيا وملذاتها، باحثين عن الراحة النفسية والدرجات العلية التي تجعلهم مقربين من آلهتهم وتعطيهم قوة وارتقاء من العبودية إلى اللاهوتية[٢].

والرهبانية لا تنتمي إلى أي من الأديان السماوية، فلم يفرضها الله سبحانه وتعالى علينا ولم يرض بها، بل اتخذها العُبّاد والرهبان عبادة، قال الله جل ذكره عن الرهبانية: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾[٣].

والإسلام يحرّم الرهبانية، ففي الحديث: أن عكاف بن وداعة الهلالي جاء إلى رسول الله ﷺ وكان صحيحـًا موسراً أعزبـًا، فقال له رسول الله ﷺ: «**فأنت إذًا من الشياطين، إما أن تكون من رهبانية النصارى فأنت منهم، وإما أن تكون منا فتصنع كما نصنع، فإن من سنتنا النكاح، شراركم عزابكم، وأراذل موتاكم عزابكم...**»[٤].

والإسلام يأمر المسلمين بأخذ نصيبهم من الدنيا كما يحثّ على العمل للآخرة ففي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: «**إنما بعثت بالحنيفية السمحة، ولم**

---

(١) انظر: أديان الهند الكبرى، (ص٦٧-٦٩).

(٢) انظر: أديان الهند الكبرى، (ص٦٩).

(٣) سورة الحديد، الآية: ٢٧.

(٤) شعب الإيمان لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني البيهقي، تحقيق: وتخريج: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، بإشراف: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ. (٧/ ٣٣٦)، رقم الحديث (٥٠٩٤).

أبعث بالرهبانية البدعة، ألا وإن أقواما ابتدعوا الرهبانية فكتبت عليهم، فما رعوها حق رعايتها، ألا فكلوا اللحم، وائتوا النساء، وصوموا، وأفطروا، وصلوا، وناموا، فإني بذلك أمرت»[(١)].

وبهذا يتبين أن دين الإسلام دين يسر وسماحة لا دين كلفة ومشقة ورهبانية كالديانة الهندوسية.

ك- الظلم على الغير، وهذا النوع موجود في الديانة الهندوسية ويقترفه الهندوس تحت السيادة الدينية، وله صور كثيرة واقعية، وفيما يأتي ذكر لبعضها باختصار:

١- قتل المسلمين.

٢- قتل النصارى.

٣- قتل السيخ.

٤- حرق المسلمين أحياء.

٥- إخراج المسلمين من أحيائهم وتخويفهم بحيث لا يجدون في أنفسهم قوة للعودة إلى أحيائهم.

٦- إحراق بيوت المسلمين وأملاكهم ومحلاتهم التجارية وتدميرها.

٧- تعذيب المسلمين بألوان من العذاب عند السيطرة عليهم، كقطع أعضائهم واغتصاب نسائهم وفتياتهم.

٨- حبس المسملين في السجون تحت قضايا مختلقة.

---

(١) المعجم الكبير لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية. (٨/ ١٧٠)، رقم الحديث (٧٧١٥). والحديث صحيح كما في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، بإشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ (٧/ ٧٩) تحت رقم (٢٠١٥).

٩- العمل على إبادة المسلمين الجماعية بتخطيط مسبق، كالمجازر الواقعة في غجرات، وكذلك المجازر الواقعة في ماليغاؤن.

١٠- إقامة علاقات الحب والغرام ببنات المسلمين ونسائهم بقصد تهنيدهم.

١١- إجبار المسلمين على تغيير دينهم والتحول إلى الديانة الهندوسية.

١٢- منع المسلمين من إقامة شعائرهم الدينية، كالصلوات الخمسة، وصلاة العيدين، وذبح الأضاحي.

كل ما ذكر ليست أفعالا آحاديةً بحيث يمكن أن يقال: إنها أفعال فرد من الأفراد والديانة الهندوسية منها بريئة، لا والله بل هي أفعال ترتكب باسم الديانة الهندوسية وتحت إشراف مجموعة من الزعامة الدينية، بل يقترفها في الغالب رجال الدين الهندوسي وطلابهم الذين يدرسون في المراكز الدينية الهندوسية، فهناك جماعات إرهابية هندوسية قوية الصلة بدينهم كـ (آر ايس ايس، وجي دل، وبهارتيه جنتا بارتي، وبجرانغ دل) وغيرها كثيرة، وكلها منظمات وأحزاب متطرفة ذات صبغة هندوسية أصولية[1].

---

(١) انظر للاطلاع على هذه الأحداث والوقائع:

أخطر المنظمات الهندوسية الإرهابية، مقال صدر عن مجلة المجتمع الكويتية، العدد ١٤٩١، بتاريخ ٩/ ٣/ ٢٠٠٢م. والإرهاب الهندوسي، مقال لبراكريتي غوبتا، نشرته جريدة الشرق الأوسط، (العدد ١٠٩٥١) بتاريخ ٢٣/ ١١/ ١٤٢٩ هـ - ٢١/ ١١/ ٢٠٠٨م. والعنف الطائفي في الهند حصيلة تراكمات لم تحسم، مقال نشره موقع البيان:

http://www.albayan.ae/one-world/2002-03-15-1.1311063

ومسلمو الهند.. المنقذون.. المضطهدون مقال لأحمد الشجاع نشره موقع عودة ودعوة:

(http://www.awda-dawa.com/Pages/Ârticles/Default.aspxœid=975).

موقع كنيسة الإسكندرية الكاثوليكي

(http://www.coptcatholic.net/section.phpœhash=aWQMzkwNÂ

٪3D٪3D).

الفصل الثالث

الظلم في الديانة البوذية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نبذة عن الديانة البوذية

المبحث الثاني: الظلم في الديانة البوذية

المبحث الأول

نبذة عن الديانة البوذية

الديانة البوذية من أوسع الديانات الهندية الباطلة انتشاراً بعد الديانة الهندوسية، فلم يقتصر انتشارها على الهند فحسب بل جاوزت الهند إلى كل من نيبال، وكوريا، وتبت، وبورما، والصين، واليابان، وسيلان، وجاوه، ومنغوليا، وسيام، وكمبوديا، وتايلاند، وأندونيسيا، فلها أتباع في كل من هذه الدول يتراوحون بين كثرة وقلة[١].

إن الديانة البوذية عبارة عن فلسفة وضعية انتحلت صبغة دينية، ظهرت بالهند في القرن السادس قبل الميلاد بعد ظهور الديانة الهندوسية، وكانت الديانة البوذية في بداية أمرها تناهض الديانة الهندوسية فتصرف عنايتها إلى الإنسان وتعمل على إلغاء الفوارق والنظام الطبقي الموجود عند الهندوس، كما تحمل الدعوة إلى التصوف والخشونة ونبذ الترف والنعومة، وتنادي بالمحبة والتسامح وفعل الخيرات. ثم لم تلبث بعد هلاك مؤسسها على ما كانت، وغالى أتباعها في مؤسسها حتى اتخذوه إلهًا من دون الله، فتحولت الديانة البوذية عن فلسفات وضعية إلى ديانة وثنية تحمل في

---

(١) الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة (ص٨٨).

طياتها معتقدات باطلة، فاختلفت البوذية القديمة عن البوذية الجديدة في أن الأولى صبغتها أخلاقية، بينما الأخرى متمثلة في تعاليم بوذا ومختلطة بآراء فلسفية وقياسات عقلية(١).

تأسيس الديانة البوذية ونشأتها، وأبرز شخصياتها:

أسست الديانة البوذية على يد «سدهارتا جوتاما» (٥٦٠ - ٤٨٠ ق. م)، الذي اشتهر ولقّب بـ«بوذا»، وكلمة بوذا تعني العالِم، وإليه نسبت البوذية، كما أنه كان يلقب بـ «سكيا موني» أيضـًا، ومعناه المعتكف.

ولد بوذا في بلدة على حدود نيبال ونشأ في أسرة ثرية ذات سلطان وإمارة في رفاهية ونعمة، وتزوج في التاسعة عشرة من عمره، ولما بلغ السادسة والعشرين هجر زوجته ونزع إلى التزهد والتنسك، والتقشُّف، والخشونة في المعيشة، والتأمل في الكون، ورياضة النفس، وعزم على أن يعمل على تخليص الإنسان من آلامه التي منبعها الشهوات، فابتدع سلوكـًا وأخلاقـًا ومبادئ دينية ونظامـًا اجتماعيـًا من غير استناد إلى شريعة ربانية سابقة أو إلى تعاليم من الوحي منزلة، وعمل على دعوة الناس إليها فتبعه كثيرون منهم(٢).

وبعد وفاة بوذا اجتمع أتباعه وعقدوا مؤتمراً عظيمـًا في قرية راجاجراها عام ٤٨٣ ق. م، وكان الغرض من الاجتماع أمرين:

الأول: إزالة الخلاف الواقع بين أتباع المذهب البوذي.

الثاني: تدوين تعاليم بوذا، وعهد الأمر بذلك إلى ثلاثة رهبان، هم:

---

(١) الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان (٢/ ٧٥٨). وانظر: دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند، للدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي.

(٢) انظر: أديان الهند الكبرى، (ص١٣٢، ١٣٥، ١٤٠)، والموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان (٢/ ٧٥٨)، والموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة (ص٨٦).

١- أويالي، وقد اهتم بقواعد تطهير النفس.

٢- كاشيابا، وقد اهتم بالمسائل العقلية.

٣- أناندا، وقد دون جميع الأمثال والمحاورات[١].

فهؤلاء الثلاثة من أبرز شخصيات الديانة البوذية الذين عهد إليهم تدوين الديانة البوذية، فإن المصادر البوذية تصرح بعدم وجود مؤلَّف لبوذا، وإنما اشتملت تعاليمه على الخطب والمواعظ والدروس التي كان يلقيها على تلاميذه، ثم لم تدون هذه التعاليم في حياته؛ حيث إنه كان ينهى تلاميذه عن كتابتها، وبقيت تنقل شفوياً بين أتباعه، فحصل التحريف والتغيير في كثير من تعاليمه، كما حصل الخلاف في نسبة كثير منها إليه، ولم يخل المتفق عليه منها عن التنازع في التفسير والتعبير[٢].

العقائد والأفكار والتعاليم البوذية:

تعد الديانة البوذية نظاماً أخلاقياً ومذهباً فكرياً مبنياً على نظريات فلسفية، وتعاليمها ليست وحياً، وإنما هي عقائد فاسدة وتعاليم باطلة اختلقها مؤسسها أو من أتى بعده ظناً منه أنه يمهد الطريق إلى عبادة المعبود الحق، وأنى له ذلك؟! فكل طريق للعبادة غير طريق الرسل والأنبياء الذين جاؤوا بالبينات والبراهين فاسدٌ مُؤَدٍّ إلى غير المراد وموصلٌ إلى الهلاك والدمار، ولا يختلف حال عقائد الديانة البوذية وتعاليمها عن غيرها من الديانات غير السماوية في البطلان والفساد، فها هي أهم عقائدها الفاسدة وتعاليمها الباطلة نجملها لكم في السطور الآتية[٣]:

---

(١) الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان (٢/ ٧٥٨).

(٢) دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند (ص٦٤١).

(٣) انظر للاطلاع على الأفكار البوذية ومعتقداتهم الفاسدة: أديان الهند الكبرى، (ص١٥١، ١٦١، ١٦٢، ١٦٩، والبوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، للدكتور عبد الله مصطفى نومسوك، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، (ص١٥٢، ١٨٤، ٢٢٥، =

١-التناقض في مسألة الألوهية:

سكت بوذا في بداية الدعوة عن مسألة الألوهية فلم يكن يتكلم عنها، كما أنه كان يتحاشى في بداية الأمر عن الخوض في أمور الغيب، ثم تحول بعد ذلك إلى إنكار وجود الله ومحاربة من يعتقد بوجوده، وصار ينادي بالإلحاد بكل صراحة ووضوح، ثم لم تلبث الديانة البوذية بعد وفاة بوذا على هذا الاعتقاد حتى اعتقد فيه أهلها أنه ابن الله، وأنه المخلّص للبشرية من مآسيها وآلامها، وأنه يتحمل عنهم جميع خطاياهم، فبنوا تماثيل له وصاروا يعبدونه وأقاموا لذلك معابد.

٢- يعتقد البوذيون أن تجسد بوذا قد تم بواسطة حلول روح القدس على العذراء مايا.

٣- ويعتقدون أيضـًا أن هيئة بوذا قد تغيَّرت في آخر أيامه، وقد نزل عليه نور أحاط برأسه، وأضاء من جسده نور عظيم فقال الذين رأوه: ما هذا بشراً إن هذا إلا إله عظيم.

٤- ويعتقدون أن بوذا سيدخلهم الجنة ولذلك يصلّون له، وصلاتهم تؤدى في اجتماعات يحضرها عدد كبير من الأتباع.

٥- ويعتقدون أن بوذا صعد إلى السماء بجسده بعد أن أكمل مهمته على الأرض.

٦- ويؤمنون برجعة بوذا ثانية إلى الأرض ليعيد السلام والبركة إليها.

٧- ويعتقدون أن بوذا هو الكائن العظيم الواحد الأزلي وأنه ذاتٌ من نور غير طبيعية، وأنه سيحاسب الأموات على أعمالهم.

=

٢٥٥)، والموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة (ص٨٦-٨٨). والموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان (٢/ ٧٥٩).

٨- ويعتقدون أن بوذا ترك فرائض ملزمة للبشر إلى يوم القيامة، ويقولون: إن بوذا أسس مملكة دينية على الأرض.

٩- قانون الجزاء والعقاب والإنكار بالبعث والنشور:

يتفق البوذيون مع الهندوس في هذا الاعتقاد، فهم يعتقدون بوجوب جزاء الإنسان على عمله إن خيراً فخير، وإن شراً فشرّ، غير أنهم يرون أن ذلك إنما يتم في الحياة الدنيا، فلا يعتقدون بالبعث والنشور ولا بالجزاء والعقاب يوم الدين.

١٠- إنكار النعيم والجحيم في الآخرة:

وتنبني على عقيدتهم السافلة السالفة عقيدة أخرى، هي عقيدة إنكار الجنة والنار، فإذا كان الإنسان قد جوزي بما عمل في الحياة الدنيا ولا يبعث يوم القيامة بزعمهم الفاسد المبني على الهوى والنظر القاصر فكيف يثاب أو يعاقب في الآخرة؟ لقد صدق الله سبحانه إذ قال: ﴿ زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلۡتُمۡۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ﴾[1].

١١- تناسخ الأرواح:

نتجت عن العقيدتين السابقتين عقيدة أخرى هي عقيدة تناسخ الأرواح، وهي مبنية على أن الإنسان يجازى بعمله في الحياة الدنيا وأنه لا يبعث يوم القيامة، فاضطرت البوذية –ومن قبلها الهندوسية- إلى القول بهذه العقيدة؛ لأن من المشاهد والمعلوم موت كثير من الظلمة والجبابرة من غير استيفاء حقهم من ظلمهم، ولذلك يعتقد البوذيون أن من مات انتقلت روحه إلى حي جديد، فإذا مات الثاني انتقلت إلى ثالث وهلم جراً، وأن هذه الروح تلقي جزاءها من سعادة أو تعاسة حسب ما عملته من خير أو شر في الجسد السابق.

---

(١) سورة التغابن، الآية: ٧.

١٢- إلغاء نظام الطبقات:

عملت البوذية ولا تزال تعمل على محاربة نظام الطبقات الموجود لدى الهندوسية الذي قام عليه دينهم، فالبوذيون يقولون بتساوي جميع الناس في الحقوق والواجبات، وأنه لا فضل اطلاقًا لأحد على أحد.

١٣- التسول والبطالة:

من أغرب تعاليم الديانة البوذية أنها توصي أتباعها بالتسول والاستجداء بمد اليد إلى الآخرين، وتأمرهم بالتخلي عن أموالهم وعقاراتهم وحرفهم وصنعهم، فالبوذيون يعيشون عيشة البطالة والكسل(١).

الفرق البوذية:

عَهِد عصر الملك «أشوكا» انتشارا كبيراً للديانة البوذية، لكن لم يأت عصره حتى انقسمت إلى ثماني عشرة فرقة، أهمها وأشهرها فرقتان، هما:

1-هينايان (Hinayan) أي العجلة أو العربة الصغيرة.

ويطلق عليها المذهب الجنوبي، وكذلك المذهب القديم أيضـًا؛ لعمق صلته ببوذية بوذا حسبما يدّعون، وهؤلاء يلتزمون بعددٍ من القواعد الكهنوتية الشديدة التعقيد، ويعتقدون في بوذا أنه ناسوت ولد من أب وأم وليس بلاهوت، وإنما حصل له صفات عالية ومرتبة سامية فاستحق التكريم والقداسة، لذا يقدسونه إلى أقصى الحدود، ويوجد أتباع هذه الفرقة في جنوب الهند وسيلان.

٢- ماهيان (Mahayan) ومعناه: العجلة أو العربة الكبيرة.

ويطلق عليه المذهب الجديد والمذهب الشمالي، وهؤلاء يعتقدون الألوهية في بوذا، وأنه ليس بجسم، بل إنه نور مجسم ظهر في الدنيا، وهو الإله الأكبر والإله

---

(١) انظر: الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة (ص٨٦-٨٨)

الأزلي، ولم يكتفوا بتأليه بوذا بل جعلوا كل راهب إلها من دون الله، واخترعوا كثيرا من الرسوم والطقوس الباطلة، والعقائد الفاسدة، والفلسفات الجديدة في العبادات، وانتشرت هذه الفرقة في الأراضي الشمالية من الهند والتبت ومنغوليا واليابان والصين[١].

فهاتان أشهر الفرق البوذية، وغيرهما كثيرة اتخذت لنفسها سبلاً وطرائق للعبادة تتلاءم مع طبيعة البيئة والمجتمعات التي تعيش فيها.

المبحث الثاني
الظلم في الديانة البوذية

بإدارة النظر في حياة بوذا ومجموع تعاليمه وأقوال تلاميذه والحكايات التي حيكت حوله، يتبين لنا بوضوح أن الديانة البوذية ذات اتجاهين باعتبار وجود الظلم بها وعدمه، ففيها أقوال ووصايا تمنع الظلم عن النفس وعن الغير، وهي قليلة جداً، بينما هناك كثير من أنواع الظلم لم تغفل عنها الديانة البوذية فحسب، بل حثت أتباعها على أكثرها.

إن الجانب الإيجابي في الديانة البوذبة يتمثل في القضايا الأخلاقية، وكما سبق فإن هذه الديانة ديانة فلسفية حاولت تهذيب الأخلاق وتحسين السلوكيات وإخراج المضطهدين من الطبقات الدنيئة عن النظام الطبقي للهندوس، ولكن لم تتخذ لذلك قوانين تضبط سلوكياتهم وأخلاقهم فآل الأمر إلى مظلمة أخرى.

اشتملت تعاليم بوذا على مجموعة من الوصايا قسمها بوذا إلى ثلاث مراتب:

---

(١) دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند، ص(٦٥٣-٦٥٤). بوذا، الموسوعة البوذية، لعلي مولا بدون اسم المطبع وتاريخ النشر(ص٢١٤، ٢١٥). البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، (ص٣٤٩-٣٥٠).

ابتدائية، ومتوسطة، وعالية، تضمنت المرتبة الأولى خمس وصايا جوهرية لو تمسك بها الإنسان ورعاها حق الرعاية لاستولى على الإرادة استيلاء تامًا، وهذه الوصايا هي:

١- لا تقتل أحداً ولا تقضي على حياة حي من الحيوان.

٢- لا تأخذ ما لا يعطى إليك، وبعبارة أخرى: لا تسرق، ولا تغتصب.

٣- لا تكذب، ولا تقل قولاً غير صحيح.

٤- لا تشرب خمراً ولا تتناول أي مسكر.

٥- لا تزن ولا تباشر علاقة جنسية محرمة(١).

ولا شك أن هذه الوصايا من مكارم الأخلاق التي يجب على المرء أن يتحلى بها، والإسلام جاء ليتمم مكارم الأخلاق كما قال نبينا ﷺ: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»(٢). غير أن هناك بونا شاسعا بين تعاليم البوذية وتعاليم الإسلام السماوية، فالبوذية تنصح أتباعها باتخاذ هذه المكارم لكن لا تلزمهم بها، بحيث لو غفلوا عنها أو ارتكبوا شيئًا منها فإنهم يكونون متوعَّدين بالعذاب عاجلاً أو آجلاً، بينما الإسلام تلزم أتباعه بهذه المكارم وغيرها من الأخلاق الكثيرة، ويحرّم عليهم فعلها وارتكابها، ويبين لهم عقاب من اقترف شيئًا منها، فالإسلام يحرم قتل النفس بغير حق ويجعل جزاء من قتل نفسًا بغير حق عمداً أن يقتل به إن طالب بذلك أولياء

---

(١) كتاب تري بيتاكا، (سوتان ٢٨٩-٢٩٠)، (الكتاب المقدس في البوذية) نقلاً عن كتاب: البوذية، عقائدها وتاريخها، وعلاقتها بالصوفية (ص١٣٦).

(٢) مسند البزار- المسمى بالبحر الزخار- لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (١٥/ ٣٦٤).

والحديث صحيح. انظر: تخريج الأدب المفرد، للعلامة محمد ناصر الدين الألباني، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ، (ص١٠٤).

المقتول أو الفدية إن لم يعفوا عنه، كما يجعل الفدية في قتل النفس بغير عمد، كما في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ﴾(١).

وأما قتل حي من الحيوان فلم يفرق في تعاليم بوذا بين حيوان وحيوان، وإنما منع من قتل الحيوان اطلاقًا، وهذا خلاف الحكمة التي خلق الحيوان لأجلها، والإسلام بيّن لنا هذه الحكمة، فأحلّ ما طاب منها للإنسان وحرّم ما خبث، وأنها بمنزلة الفواكه والخضروات في الحل والحرمة، قال الله تعالى ذاكراً نعمه علينا: ﴿فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِۦ جَنَّـٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَـٰبٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَٰكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَآءَ تَنۢبُتُ بِٱلدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْـَٔاكِلِينَ﴾(٢).

وأما النهي عن السرقة والغصب وغيرها في وصايا بوذا فلم يحدد أي عذاب لمن ارتكب شيئًا منها، ولا أي أجر لمن امتنع عنها، وعلى العكس من ذلك نرى الإسلام يَعِد بالأجر الجزيل لمن اتقى الله وامتنع عن ارتكاب شيء منها أو من المحرمات عمومًا، يقول النبي ﷺ: «**من يضمن لي ما بين لحييه وما بين رجليه أضمن له الجنة**»(٣)، كما أنه يتوعد بالعقوبات الدنيوية والأخروية لمن يرتكب شيئًا منها، فالسارق تقطع يده والزاني يجلد إن كان بكراً أو يرجم إن كان محصنًا، وشارب الخمر والمسكر يجلد، والكاذب ترد شهادته في الدنيا ويعذب في الآخرة، وحرم الغناء والرقص وكل ما يدعو إلى الشهوات المحرمة، وتوعد على ذلك كله

---

(١) سورة النساء: ٩٢.

(٢) سورة المؤمنون، الآيات: ١٩-٢١.

(٣) صحيح البخاري (٥/ ٢٣٧٦)، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان، رقم (٦١٠٩).

بالعذاب الأليم في الآخرة، والحاصل أن الإسلام نهى عن كل رذيلة وخسيسة، وجاء بما يردع عنها حسيـًا أو معنويـًا.

كان ذلك بعض صور الظلم المتواجدة في الديانة البوذية مما يتعلق بالجانب النظري، أما الظلم الواقع في الجانب العملي في العقيدة والعمل فكما يأتي:

١- إنكار وجود الله سبحانه وتعالى، والقول بأن ناموس الطبيعة يسير على كل شيء، وليس بخاضع لذات قدسية(١).

٢- يعتقد البوذيون أن بوذا هو ابن الله، وهو المخلّص للبشرية من مآسيها وآلامها وأنه يتحمل عنهم جميع خطاياهم(٢).

٣- يعتقدون أن هيئة بوذا قد تغيرت في آخر أيامه؛ حيث نزل عليه نور أحاط برأسه، وأضاء من جسده نور عظيم؛ فقال الذين رأوه: ما هذا بشرا إن هو إلا إله عظيم ويصلي البوذيون لبوذا، ويعتقدون أنه سيدخلهم الجنة، وتُؤَدَّى الصلاةُ عندهم في اجتماعات يحضرها كثير من أتباعه(٣).

كل ذلك من الظلم في حق الله سبحانه وتعالى، بل من الشرك الذي هو أعظم الظلم وأخطره، أما الأول فهو الالحاد الذي قال به الكفار الدهريون السابقون وذكره الله سبحانه تعالى في قوله: ﴿ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾(٤).

وأما الثاني فهو شرك مثل شرك مشركي العرب وغيرهم الذي قال الله تعالى

---

(١) دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند ص٦٤٦ وأديان الهند الكبرى ص١٦١

(٢) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/ ٧٥٩ وموسوعة الملل والأديان ص ٢/ ١١٧

(٣) موسوعة الملل والأديان ص ٢/ ١١٧ والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/ ٧٥٩

(٤) سورة الجاثية، الآية: ٢٤.

عنه: ﴿ أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾(١) وقال أيضـًا: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ۖ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾(٢).

وأما الأخير فهو أيضـًا نوع من أنواع الشرك، وقد نفى الله سبحانه ذلك عن نفسه فقال: ﴿ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾(٣)، وقال في سورة الإخلاص: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾(٤).

٤- ومن صور الظلم عند البوذية أنها جعلت المرأة منبوذة تماما، فلم تستطع الدخول في سلك الرهبنة، ولم تستطيع الحصول على النرفانا، بل جعلت البوذية عدم الزواج شرطا من الشروط للرهبنة.

يقول الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي: «والبوذيون لا يرغبون في التناسل ولذا يحرم على الرهبان أن يتزوجوا حتى لا يكونوا سببا للولادة، والبوذي لا يحصل على النرفانا إلا بعد اقتلاع شهواته الجسدية اقتلاعا تاما...»(٥).

هذا الموقف البوذي من المرأة يخالفه الإسلام ويشدد عليه أشد التنكير، وقد ذكرت موقف الإسلام من المرأة في الفصل الثاني عند حديثنا عن المرأة.

٥- إغلاق المساجد وتخريبها وهدمها وحرقها، وهو من أنواع الظلم في حق الله تعالى كما سبق، ففي «بورما» هدمت مساجد كثيرة جداً على أيدي البوذيين المتدينين، فترى في كل شعب وغابة مساجد هدمت وخربت، منها على سبيل

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٩١.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٩٤.

(٣) سورة الفرقان، الآية: ٢.

(٤) سورة الإخلاص، الآيات: ١-٤.

(٥) دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند ص٤٥

المثال: مسجد قاضي في قرية بايكيساي بكيوكتا، ومسجد فوكتولي في قرية نادر فارا، ومسجد في فوران فارا، وآخر في ميناء أكياب، ومسجد شفيع كومباني في بهار فارا(١).

٦- المنع من بناء المساجد، والدليل على ذلك أن الحكومة البرماوية منعت المسلمين من إنشاء المساجد الجديدة، وتعاقب أهل المنطقة إن هم أقدموا على ذلك(٢).

٧- الرهبانية، والمراد بالرهبنة البوذية الاعتزال الكلي عن جميع شئون الحياة المدنية، ويعني ذلك الاعتزال عن الحياة المدنية في تملك الأموال والثروة، وفي الترابط والتواصل بالأقارب كالآباء والأبناء ونحو ذلك، وفي العادة المدنية في الملبس والمأكل والكلام والأفكار والتصرفات، وفي استخدام الأدوات الثمينة من الذهب والفضة والمجوهرات(٣).

وقد قلّدت البوذية في ذلك الديانة الهندوسية، واتبعتها الديانة النصرانية، وما حصل من الاختلاف بينها فذلك راجع إلى بعض النظم والتقاليد.

وقد تقدم الحديث -فيما سبق- عن موقف الإسلام من الرهبانية، فالدين الإسلامي دين الفطرة يراعي حاجة الإنسان الفطرية ويقدم لها الحلول الميسورة، ويهديه إلى الطريق السوي بين الإفراط والتفريط، ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ﴾(٤).

---

(١) انظر: مسلمو أراكان وستون عاماً من الاضطهاد، لأبي معاذ أحمد عبد الرحمن، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ، بدون اسم الناشر، (ص٦٠، ٢٢٥، ٢٢٦)

(٢) انظر: مسلمو أراكان، (ص٦٠).

(٣) سورة القصص، الآية: ٧٧.

(٤) البوذية، عقائدها وتاريخها، وعلاقتها بالصوفية (ص٢٨٠) وأديان الهند الكبرى ص٥٣-٥٤ =

٨- ومما تأمر به البوذية أتباعها مما هو من الظلم على النفس: الامتناع عن الطعام بعد الظهر وعن تناول الطعام أكثر من مرة في اليوم، يقول الدكتور أحمد شلبي: «وهناك النظم العجيبة التي فرضها بوذا على من يريد أن يدخل النظام وهذه النظم هي أن يفرض عليه التبتل، ويحظر عليه أخذ الفضة والذهب وعليه أن لا يأكل في اليوم إلا وجبة واحدة في الضحى»(١).

٩- وكذلك الامتناع عن تزيين الجسم بالعطور أو الدهون أو الزهور.

١٠- وكذلك الامتناع عن استعمال الفراش الكبير والمساند الفخمة والمقاعد الكبيرة(٢).

وهذه الثلاثة الأخيرة من وصايا بوذا الواجبة في حق من أراد سلوك طريق الرهبنة، وهي جزء من الدعوة إلى التقشف والخشونة في العيش، ونوع من الظلم على النفس، فالمنع من الأكل بعد الظهر مع حاجة النفس إليه ظلم عليها، والتجنب عن الزينة في الملبس والمسكن مع توافر الدواعي لها ظلم عليها كذلك، ولا يقال: إن ذلك تواضع، فإن التواضع في مواضعه مستحسن، والتكلف للتقشف والخشونة في العيش ظلم، والإسلام لا يأمر بالتقشف والخشونة المتكلّفين، بل يأمر بالأخذ من الدنيا بالمعروف مع الأخذ في الاعتبار للاستعداد والادخار ليوم المعاد، ويأمر بأخذ الزينة في الملبس والمسكن من غير كبر ولا خيلاء ولا سمعة ولا رياء، ففي الحديث أن النبي ﷺ قال: «**لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر**». قال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنًا ونعله حسنة. قال: «**إن الله جميل يحب الجمال،**

=

ودراسات يهودية والمسيحية أديان الهند ص ٦٤٢-٦٤٣

(١) أديان الهند الكبرى ص١٩٣

(٢) كتاب تري بيتاكا، (سوتان ٢٨٩-٢٩٠)، نقلاً عن كتاب: البوذية، عقائدها وتاريخها، وعلاقتها بالصوفية (ص١٣٦).

الكبر بطر الحق وغمط الناس»[١].

ومن أنواع الظلم على الغير التي يقترفها البوذيين بكثرة وتحت لواء ديني بإشراف من الكهنة البوذيين:

١١- قتل رجال المسلمين.

١٢- قتل الضعفاء من أولاد المسلمين ونسائهم وشيوخهم.

١٣- التعمد في قتل علماء المسلمين ومعلميهم خاصة، فيتحرى البوذيون أصحاب اللحى والطواقي والعمائم، ويذيقونهم أنواعـًا من العذاب الجسدي والمعنوي، ويتخذون لذلك طرقـًا خاصة، كنتف اللحية شعرة شعرة أو إحراقها أمام الملأ.

فلا يوجد بلد ينتمي إلى الديانة البوذية إلا والمسلمون فيها مضطهدون يُقتلون ويُذبحون ويُعدمون ويُصلبون، وأكبر شاهد على ذلك الدولة البرماوية (الأراكانية)، فقد قُتل فيها من المسلمين وذبحوا بأيدي الكفار البوذيين ما لا يعلم عددهم إلا الله سبحانه وتعالى، ولا تزال المذابح والمجازر الجماعية والفردية سارية من غير خوف ولا لوم، فنادراً ما يمر أسبوع إلا وتقرع الأسماع بضحايا المسلمين على أيدي هؤلاء المجرمين البوذيين، ففي مدينة (أكياب) فقط قتل أكثر من مائتي مسلم عام ٢٠٠٠م إثر مشادة وقعت بين المسلمين والبوذيين، وكان فتيل الفتنة بأيدي الكهنة البوذيين[٢]، وهكذا الحال بالنسبة لبقية مدن بورما وقراها.

١٤- إخراج المسلمين القسري من أحيائهم وإسكان البوذيين محلهم.

١٥- تخويف المسلمين بحيث لا يجدون في أنفسهم قوة للعودة إلى أحيائهم.

---

(١) صحيح مسلم (١/ ٩٣)، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، رقم (١٤٧).

(٢) مسلموا أراكان (ص٢٠٠).

١٦- حبس المسملين في السجون تحت قضايا مختلقة.

١٧- التخطيط لاستئصال المسلمين من المنطقة ثم التنفيذ لها بمكر وخداع.

١٨- هتك أعراض نساء المسلمين ثم قتلهن بعد ذلك، وكذلك خطفهن ثم تصفيتهن جسديـًا، أو إخفاء بعضهن لمدة طويلة.

١٩- الاعتداء على أطفال المسلمين وإيذاؤهم بالدهس أو الركل أو الدفس.

٢٠- إجبار المسلمين على تغيير دينهم والتحول إلى الديانة البوذية.

٢١- مصادرةُ أراضي المسلمين وبيوتهم وغلاتهم المخزنة في البيادر، ومنعهم من ارتياد الأسواق؛ ليموتوا جوعـًا أو يتركوا تلك المنطقة ويهاجروا.

٢٢- مصادرة أوقاف المسلمين من مساجد ومدارس ومقابر، ثم بناء المعابد البوذية عليها أو استخدامها لأغراضهم، مثل المقبرة القديمة في «ناكهورة» فقد صادرتها الحكومة ببناء معبد عليها.

٢٣- غصب أموال المسلمين من المحاصيل الزراعية والمواشي السائمة، فيذبح البوذي ماشية المسلم من غير استئذان، بل قد يجبره على أن يدفع له جميع محاصيله[١].

هذا قليل من كثير وغيض من فيض، وما ذكرت من أنواع الظلم وصورها هي مجرد مقتطفات لأحداث وقعت ولا تزال تقع على أرض أراكان (بورما)، وإنما اتخذت أرض أراكان مثالاً لبيان ظلم البوذيين؛ ليقارن العالم بين النعيم الذي تَنَعَّم به أهلها البوذيون تحت الحكم الإسلامي الذي استمر ما بين (١٢٣١م) و(١٦١٢م)[٢]، وبين الظلم والاضطهاد الذي يتعرض له المسملون على أيدي

---

(١) انظر للاطلاع على هذه المظالم: كتاب مسلموا أراكان (ص٢٠١، ٢٠٢، ٢١٣-٢١٧، ٢٢١-٢٤١)

(٢) انظر: مسلموا أراكان (ص١٢).

البوذيين المدّعين للسماحة واليسر والمنع من قتل حي من الحيوان فضلاً عن الإنسان، فأين هذه السماحة وأين تعاليم بوذا؟ لا يجدي النهي المجرد عن الرادع الحسي أو المعنوي، فلابد من روادع تردعهم وقوانين تكبحهم وضوابط تلجمهم، وتلكم لا تخلو من أن تكون دينية معنوية أو دنيوية حسية، والإسلام عني بالجانبين فأنذر.

الظالم بالعقاب الدنيوي والعذاب الأخروي، وحرّم الظلم بأنواعه أجمع فلم يترك للظلم مكاناً ولا للظالم مجالاً.

الخاتمة

النتائج والتوصيات

النتائج: وفي نهاية هذا السفر الميمون –إن شاء الله تعالى- توصلت إلى النتائج الآتية:

١- أن الظلم عاقبته سيئة ولا يأتي إلا بالشر.

٢- أن أكبر الظلم وأعظمه عند الشريعة الإسلامية هو الشرك بالله والكفربه وهذا الظلم يخرج صاحبه من الإسلام.

٣- أن الإسلام دين العدل والسماحة وتعليماتها كلها مبنية على العدل وموافقة للفطرة البشرية، ولا سبيل فيه إلى الظلم والبغي والعدوان والعنف والشدة وغيرها، بل حرمها الله تعالى على نفسه وعباده.

٤- أن السلف من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ اجتنبوا الظلم وحذروا الناس من آثاره السيئة فجهودهم في القضاء على الظلم مستحسنة.

٥- ما يتصوره بعض المثقفين من وجود الظلم في الجهاد في سبيل الله فهو تصور خاطئ ناتج عن عدم التصور الصحيح ودليل على عدم الوقوف على التعليمات الإسلامية بشكل صحيح؛ حيث إن المقصود بالجهاد إعلاء كلمة الله والقضاء على أكبر أنواع الظلم الذي هو الشرك بالله والكفر به، أعاذنا الله منه.

٦- أن الديانة الهندوسية تعليماتها غير كافية لمواجهة الظلم بل لاحظنا أثناء الدراسة أنه يجوز فيها الظلم للطبقة العليا على الطبقة السفلى وكذلك لم تعدل هذه الديانة في حق المرآة، بل لا تزال مظلومة طول حياتها.

٧- أن الديانة البوذية ردّة فعل للظلم الطبقي الموجود في الديانة الهندوسية، وهي امتداد للديانة الهندوسية ومستلة منها، وما هي إلا جهود من صاحبها لإصلاح الفساد والظلم الموجود في الديانة الهندوسية، ولذا ركز بوذا في تعاليمه على الجانب

الأخلاقي ولكن الظلم غلب عليه في إنكار الإله ودعوة الناس إلى التخلي عن الأموال والرغبات والدعوة إلى التسول والبطالة وجعل المرأة طبقة منبوذة.

٨- لا مقارنة بين دين الإسلام الرباني وبين الديانتين: الهندوسية والبوذية من حيث إن الإسلام يقضي على الظلم وينصر المظلومين ويأخذ على يد الظالمين، على حين أن مثل هذه التعليمات ما وجدناها في الديانتين الهندوسية والبوذية فالفرق بينهما كما بين الثريا والثرى، فالأول في أعلى الثريا لا يمكن أن يصل الظلم إليه، والأخيرتان في أدنى الثرى متلطختان بصور كثيرة من الظلم الأكبر فما دونه.

٩- ومن أخطر الظلم عند الهندوسية النظام الطبقي الذي اعتنق كثير من الطبقة السفلى الديانة الأخرى من أجلها.

١٠-أن الأقليات المسلمة تعيش حياة قلقة مضطربة تحت ظلم الأكثرية في دول الهندوس والبوذيين.

التوصيات:

أوصي الدارسين بمزيد من الاهتمام بدراسة الديانة الهندوسية والبوذية ثم المقارنة بينهما وبين تعليمات الإسلام الصافية لإظهار الفرق بين هذه الديانات الثلاثة ومن ثم إبلاغ الرسالة الإسلامية إلى الديانات الأخرى.

وصلى الله على نبينا وسلم تسليما كثيرا.

ثبت المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- أخطر المنظمات الهندوسية الإرهابية، مجلة المجتمع الكويتية، العدد ١٤٩١، تاريخ ٩/ ٣/ ٢٠٠٢م.

٣- الأدب المفرد، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، تخريج: محمد ناصر الدين الألباني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.

٤- أديان الهند الكبرى، للدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة الحديثة، القاهرة، الطبقة الحادية عشر، ٢٠٠٠م.

٥- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، بإشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٦- الإرهاب الهندوسي، لبراكريتي غوبتا، جريدة الشرق الأوسط، (العدد ١٠٩٥١) بتاريخ ٢٣/ ١١/ ١٤٢٩ هـ- ٢١/ ١١/ ٢٠٠٨م.

٧- بدائع الفوائد، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، ابن قيم الجوزية، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد الج، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٨- بوذا، الموسوعة البوذية، لعلي مولا، بدون اسم المطبع وتاريخ النشر.

٩- البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، للدكتور عبد الله مصطفى نومسوك، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

١٠- تري بيتاكا، (الكتاب المقدس في البوذية)، الجامعة البوذية مها مونج كوت راجا فيديا لي، الطبعة السابعة، ١٩٨٣م.

١١- التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٢- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

١٣- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠ه.

١٤- جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الآملي الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.

١٥- جامع الرسائل، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٦- الجامع الصحيح لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٧- الجامع الصحيح، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٨- جامع المسائل، لتقي الدين أبي العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٩- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر

القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ.

٢٠- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.

٢١- دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند، للدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٢٢- الدر المنثور في التفسير بالماثور، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: مركز هجر للبحوث، دار هجر، مصر، ١٤٢٤هـ.

٢٣- دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)، للقاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري، تحقيق وتعريب: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

٢٤- الزواجر عن اقتراف الكبائر، لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٢٥- سنن ابن ماجة، لأبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٦- شرح العقيدة الطحاوية، لمحمد بن عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي، تحقيق: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

٢٧- شعب الإيمان لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني البيهقي، تحقيق: وتخريج: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، بإشراف: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٨- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٨ه.

٢٩- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٠- لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم بن على، المعروف بابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٣١- مجموع الفتاوى، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، مصر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ.

٣٢- مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز، لعبد العزيز بن عبد الله بن باز، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض.

٣٣- مسلمو أراكان وستون عاماً من الاضطهاد، لأبي معاذ أحمد عبد الرحمن، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ، بدون اسم الناشر.

٣٤- المسند للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تعليق: شعيب الأرناووط، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٣٥- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

٣٦- المصنف في الأحاديث والآثار (مصنف ابن أبي شيبة)، لأبي بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٧- معجم الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، تحقيق وتنظيم: بيت الله بيات ومؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، نشر مؤسسة النشر

الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٨- المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية.

٣٩- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٤٠- المفردات في غريب القرآن، للحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودى، دار العلم الدار الشامية، دمشق-بيروت، ١٤١٢ هـ.

٤١- منهاج السنة النبوية، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٤٢- الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، لناصر بن عبد الله القفاري وناصر عبد الكريم العقل، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٣- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إعداد: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، بإشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية، الرياض، الطبعة الرابعة ١٤٢٠هـ.

٤٤- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرّحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض. ١٤١٥هـ.

المصادر الالكترونية:

٤٥- العنف الطائفي في الهند حصيلة تراكمات لم تحسم، مقال نشره موقع البيان.

(http://www.albayan.ae/one-world/2002-03-15-1.1311063).

٤٦- مسلمو الهند.. المنقذون.. المضطهدون مقال لأحمد الشجاع، نشره موقع عودة ودعوة:

(http://www.awdadawa.com/Pages/Ârticles/Default.aspxωid=976).

٤٧- موقع كنيسة الإسكندرية الكاثوليكي

(http://www.coptcatholic.net/section.phpωhash=aWQMzkwNÂ٪3D٪3D).

Abstract

Praise be to Allah and peace and blessings be upon the leader of His prophets and messengers our Prophet Muhammad, and his companions.

And after: this research titled "Injustice between Islam and Hinduism and Buddhism comparative study" reflects the statement injustice between Islam and the religions of Hinduism and Buddhism.

And that Islam is a religion of justice, mercy and forgiveness, rejecting all forms of injustice, and that the two religions of Hinduism and Buddhism may have established all forms of injustice among its adherents especially with regard to the establishment of the caste system, which is rejected by the encroachment of human, hence Valomr is clear and unequivocal in calling on non-Muslims from Hindus and Buddhists to convert to Islam is a religion of justice and equality, compassion, forgiveness, leaving the two religions Alutnettin Zmutain.

Key words:

Injustice, Islam, Hinduism, Buddhism.

ثانيًا:

الدراســات

اللغوية والأدبية

ملامح الإبداع في الشعر الأندلسي
قصيدة ابــن زيدون:
«أضْحَى التَّنَائِي بدِيلًا مِنْ تَدَانِينَا»
نموذجًا

د. أحمد محمد محمود سعيد

أستاذ البلاغة والنقد بجامعة طيبة

d.ahmed201664@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ٥/ ١٢/ ١٤٣٥ تاريخ الإجازة: ٤/ ٢/ ١٤٣٦

هذا البحث مدعم من قبل عمادة البحث العلمي بجامعة طيبة

المستخلص:

يتناول البحث بالدراسة البلاغية التحليلية النقدية واحدةً من أشهر قصائد الشعر الأندلسيّ الرائق، هي: نونية ابن زيدون- المشهورة- في الأوساط الأدبية والنقدية (أضحى التنائي بديلا من تدانينا)، فهي تعكس إبداعا متفردا وذوقا لغويا متميزا لحقبة من حقب تاريخ الأدب العربي الأصيل.

وكان من أهداف البحث-كما جاء في مقدمته- خدمة اللغة العربية متمثلة في مصدر من أهم مصادرها وهو الشعر العربي، والوقوف على أهم ملامح نمط من أنماط الشعر العربي الذي ترعرع في بيئة غير عربية، والوقوف على الملامح الإبداعية في نونية ابن زيدون نموذجا من أروع نماذج الشعر الأندلسي، وتتبع مظاهر الصدق الفني في النونية، ومدى براعة ابن زيدون في ضبط التعبير عن المعاني، ثم

توظيف الخصائص الفنية والوسائل البيانية والدلائل البلاغية في الكشف عن مراد الشاعر.

واتخذ البحثُ نظريةَ النظم منهجا لاستجلاء ملامح الإبداع اللغوي الفني الذوقي؛ إذ رآه المنهج الأنسب لدراسة القصيدة والمحافظةِ على أنفاس الشاعرِ وزفرات نفسه الحرَّى، تلك النظرية التي أثبتت جدارتها في تتبع خصائص التراكيب، وتلمس ما تنضح به من خلجات تمور بها نفس الشاعر.

وجاءت الدراسة في مباحث خمسة، تحت عناوين مستقاة من ناضح معانيها وأغراضها، تسبقها مقدمة وتمهيد، وتلحقها فهارس المصادر والموضوعات..

وقد تمخضت الدراسة عن عدة ملحوظات أهمها الكشف عن حيوية اللغة في لسان الشاعر، إذ كان مفعما بالمعاني، فوار العاطفة، جياش الشعور، لعمق التجربة، وصدق المعاناة..

وخلصت الدراسة إلى التوصية بعقد موازنات جادّة بين نونية ابن زيدون والقصائد التي عارضتها على مر العصور الأدبية اللاحقة لها، للوقوف على وجوه التأثير والتأثر، وإماطة اللثام عن طاقات اللغة في ألسنة أبنائها في كل جيل؛ لأن ذلك يبقي على اللغة حية نابضة في بلادنا وأجيالنا المتعاقبة، حفاظا على لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف..

الكلمات المفتاحية:

الإبداع- الشعر الأندلسي- ابن زيدون- نظرية النظم- نونية ابن زيدون- أضحى التنائي.

المقدمة

الحمد لله الذي حبانا بلغة القرآن الكريم، لغةِ سيد المرسلين، لغةِ البيان القويّ الأصيل، وأمتعنا بها إمتاعا، فكانت لأفهامنا ولأرواحنا متاعا، وبصّرنا بدقائقها ورقائقها، وجعلنا من أهلها وخاصّتها، والصلاة والسلام على النبيّ العربيّ الكريم، الذي وضع يده على قلب العربية فلانت له ودانت، وصال فيها بنورانية وجال، وأُعجب ببيان شعرها الرصين، فشرع لنا ذلك، ورفع عنا إصر الشعور بالتأثُّم عند الإعجاب، وارض اللهم عن الأهل الأطهار، والصحْب الأخيار، والتَّبَع الأبرار، وكل من والاهم بإحسان إلى يومٍ يرث الله- تعالى- فيه الأرض ومن عليها..

أما بعد: فلقد دوّت أصداء الأدب الأندلسي في أرجاء الأدب العربي الراقي والفنّ الأدبيّ الأصيل، وذلك بما طرقه من أبعاد بيانية أصيلة، ومعان إنسانية جليلة، وبذلك وغيره مما اشتمل عليه من قيم فنية جميلة اختطّ الأدب الأندلسي لنفسه بين آداب العربية مكانا، وشكّل له مكانة لا يدفعان ولا ينازعان، وقد ساعد على إكباره- إلى ذلك- نَبْتُه هناك بعيدا عن بيئته الأم، وهو بذلك في نشوئه وازدهاره يشبه نبت شعر المهجر في العصر الحديث..

ويُعَدُّ ابن زيدون رائدا من رواد الأدب الأندلسي، حيث نالت نونيته إعجاب كلّ مَن سمع بها مِن الشعراء والنقاد والمتلقّين، وذلك لما تمتاز به من صدق الشعور وقوّة العاطفة، ولهيب المعاناة التي تجرّعها الشاعر وأفلح في ترجمتها إلى الآخرين بهذه الصورة الدقيقة، بِلغته المشعّة الجزلة وبيانه القويّ الآسر، فقد جمعت تلك القصيدة بين صدق المعاناة ودفق الشعور وبين قوّة اللغة وفخامة البيان، ففرضت نفسها على شغاف القلوب، بعد أن لانت بها الألسنة وتشنّفتها[1] الآذان.

---

(١) تشنفت المرأة: تحلت بالقرط، (المعجم الوسيط: باب الشين). لإبراهيم مصطفى-أحمد الزيات-حامد عبد القادر، محمد النجار، ت. مجمع اللغة العربية، ط. دار الدعوة، بدون تاريخ.

وكان من فضل الله- تعالى- عليّ أن هيّأ لي هذه الفرصة لمحاولة الوقوف على ملامح الإبداع في الشعر الأندلسي، من خلال دراسة نونية ابن زيدون- الغزليّة في ولّادة بنت المستكفي بالله- تعالى- التي مطلعها:

أَضْحَى التّنائي بَديـلاً مِنْ تَدانِينَـا وَنَابَ عَنْ طيبِ لُقْيانَا تجافينَـا

وقد كنت كلِفا ببعض معانيها، وكنت أقرأ عنها لماما، دون أن تُتاح لي فرصة التأمل لأبياتها والتوفر عليها جميعا بصبر وأناة، لأبصر حواشي معانيها، وأقف على دقائق أغراضها ومراميها، حتى حانت الفرصة لذلك..

منهج البحث

وقد اعتمدتُ في تحليل القصيدة ونقدها منهجَ الإمام عبد القاهر- رحمه الله تعالى- المنهج التحليلي الدقيق، المتمثل في تطبيق نظرية النظم، الذي قال عنه أستاذنا د. إبراهيم الخولي ذات مرة: «إن عبد القاهر قد وضع منهجا لا يثبُت له إلا كلامُ الله- تعالى- وما صحّ من حديث النبيّ ﷺ، أما إذا طبّقناه على غيرهما انهار الكلام وبدتْ عيوبه»(١)، وفعلا سيطالعنا السهوُ أو الخلل في بعض معاني القصيدة، وكذا في تناسق ألفاظها وترتيب بعض أبياتها بناء على ما قصده الشاعر وأشاعه في قصيدته.. إلخ.

وكذلك اعتمدتُ منهجَ الإمام عبد القاهر رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «والواجب في قضايا المراتب أن يُبدأ بالعامّ قبل الخاصّ»(٢)، وتبعا لهذه القاعدة العامة التي طبّقها

---

(١) هكذا قال لنا أستاذنا- أطال الله- تعالى- عمره، وغفر له، ونفع بعلمه- في إحدى محاضراته الضافية للدراسات العليا خلال دراستنا عليه بكلية اللغة العربية- العامرة- بالقاهرة عام١٩٩٢.

(٢) أسرار البلاغة صـ٢٩، للإمام عبد القاهر الجرجاني، ت. محمود محمد شاكر، ط.١ مطبعة المدني بالقاهرة، ودار المدني بجدة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رَحِمَهُ ٱللَّهُ بتأليف الأسرار قبل الدلائل- فيما يغلب على الظنّ- فإني سأبدأ- في الأغلب الأعم- بتأمّل الصور البيانية في سياق التناول البلاغيّ النقديّ أوّلا قبل تتبُّع دلالات التراكيب وخصائصها، ثم أعرِّج[1] على خصائص تراكيبها، أتأمّل دقائقها ورقائقها، وأنصّ عليها واحدة واحدة إن شاء الله تعالى.

وهنا ينبغي التنويه بأني أوقن أنه لا يصح إسقاط مناهج النقد الحديث ونظرياته على نتاج القدماء من الشعراء؛ لأن لهم مناهجهم ونظرياتهم وظروف نتاجهم، مما يضيق بتلك النظريات الحديثة ذرعا، وتضيق هي كذلك به، وكيف يجوز إسقاط نظريات أفادت من علوم العصر وفنونه على نتاج لم يُتح له!!

لذلك – وقد نصصت عليه متمثلا في نظرية النظم – وقفت بالدراسة والتحليل عند أصول النقد القديم ونظرياته، ولم أقحم نظريات النقد الحديث ولم أحكّمها في هذا النتاج الراقص الباكي لابن زيدون.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يجيء تحليل القصيدة تحليلا بلاغيا نقديا تحت مقاطع، تحافظ على نسقها كما هي، لأنها نفَس شعوريّ فاضت به نفْس الشاعر، يحمل خواطره وزفراته كما عاناها، وكما عالجها بيانه ونطق بها لسانه..

وقد ترجمتُ لتلك المقاطع بعناوين موجزة راقصة، مستقاة من ناضح معاني أبياتها الراقصة، وقد جاء البحث تحت خمسة مقاطع، تسبقها مقدمة، وتمهيد، وتلحقها خاتمة، وفهارس على النحو الآتي:

المقدمة: بينت فيها منهج البحث وخطته.

---

(١) عَرَّج بالمكان إذا أَقام، والتعريجُ على الشيءِ: الإقامة عليه، وعَرَّج الناقة: حبسها(لسان العرب: عرج). لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، ط. ١دار صادر – بيروت، بدون تاريخ.

التمهيد: نهض بترجمة خاطفة للشاعر، ولمحة موجزة عن محبوبته ومناسبة القصيدة.

المقطع الأول: بعنوان «ذكريات جميلة باكية، وحسرات عريضة باقية» (الأبيات١ – ٧).

المقطع الثاني: بعنوان «عِتَابٌ للأحِبّةِ آمِل، وتبرٌّ مِنَ التُّهَمِ حَزِين» (الأبيات٨– ١٩).

المقطع الثالث: بعنوان «غزَلٌ فِي وَلَّادَةَ لطِيفٌ، وهُيامٌ بالحبيبةِ عَنِيف» (الأبيات٢٠ – ٣٨).

المقطع الرابع: بعنوان «اعتذار عن التشكِّي، وَتَبرُّؤٌ من التسلِّي» (الأبيات٣٩– ٤٥).

المقطع الخامس: بعنوان «رَجَاءٌ مُبَرَّرٌ مُسْتمِيلٌ، ووَدَاعٌ وَفِيّ بَاكٍ» (الأبيات٤٦– ٥١).

الخاتمة: وفيها أهم الملحوظات التي تمخّض عنها البحث بتوفيق الله تعالى وجميل فضله.

فهارس: المصادر والمراجع، والموضوعات.

التمهيد

ترجمة ابن زيدون

اسمه ولقبه، مولده ونشأته:

«هو الصَّاحِبُ، الوَزِيْرُ، العَلاَّمَةُ، أَبُو الوَلِيْدِ أَحْمَدُ بنُ عَبْدِ اللهِ بنِ أَحْمَدَ بنِ غَالِبِ بنِ زِيدُوْنَ المَخْزُوْمِيُّ، القُرَشِيُّ، الأَنْدَلُسِيُّ، القُرْطُبِيُّ، الشَّاعِرُ، حَامِلُ لِوَاءِ الشِّعْرِ فِي عَصْرِهِ»، ولد أحمد بن زيدون بقرطبة بالأندلس- سنة «أربع وتسعين وثلاثمائة»[١]، وقيل سنة «أربع وخمسين وثلاثمائة»[٢].

وقد نشأ في قرطبة وواتته الحياة الرافهة، وفي رياض الأندلس الرطيبة نشأ، وفي نعيمها تقلب، وفي المناصب الرفيعة تدرّج.

فهو «وزير، وكاتب، وشاعر، انقطع إلى ابن جهْور (من ملوك الطوائف بالأندلس) فكان السفيرَ بينه وبين الأندلس فأعجبوا به، واتهمه ابن جهْور بالميل إلى المعتضد بن عباد فحبسه، فاستعطفه ابن زيدون برسائل عجيبة فلم يعطف، فهرب واتصل بالمعتضد صاحب إشبيلية فولّاه وزارته، وفوّض إليه أمر مملكته، فأقام مبجلا مقربا، إلى أن توفي بإشبيلية في أيام المعتمد على الله ابن المعتضد»[٣].

منزلته الأدبية:

قال ابن بسام «كان غايةَ منثورٍ ومنظوم، وخاتمة شعراء بني مخزوم، أحد من

---

(١) الأعلام للزركلي ١/ ١٥٨. لخير الدين الزركلي، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، تأليف خير الدين الزركلي، ط.٥ دار العلم للملايين ١٩٨٠.

(٢) الوافي بالوفيات ٧/ ٩٥ لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ ط. دار صادر بيروت باعتناء إحسان عباس ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

(٣) الأعلام للزركلي ١/ ١٥٨.

جرّ الأيام جرّا، وفاق الأنام طرّا، وصرّف السلطان نفعا وضرّا، ووسّع البيان نظما ونثرا، إلى أدب ما للبحر تدفُّقه، ولا للبدر تألقه، وشعرٍ ليس للسِّحْرِ بيانُه، ولا للنجوم اقترانُه»(١).

وقال أبو البقاء الدميري «الذين رُزقوا السعادة في أشياء لم يأت بعدهم مَن نالها جماعة لا بأس بسردهم هنا- وذكر منهم ابن زيدون في سعة العبارة»(٢)، ووصفه خير الدين الزركلي بـ«بحتريّ المغرب»(٣).

ومن يمارس شعر ابن زيدون ويدارسه يجده جزْلا رصينا، ممتلئا متينا، وإلى ذلك تعلوه رقّة وتنضح منه عذوبة، يعالج تجارب إنسانية متنوّعة، قلّما يفلت إنسانٌ من التعرض لإحداها في هذه الحياة، ولابن زيدون ديوان شعر مطبوع، وله رسائل نثريّة قد نالت شهرة عظيمة في المشرق والمغرب، ومن شعره [المصنوع] في وَلَّادة:

تِهْ أَحتَمِلْ وَاِستَطِلْ أَصبرْ وَعِزَّ أَهُنْ وَوَلِّ أُقبِلْ وَقُلْ أَسمَعْ وَمُر أَطِعِ(٤)

قصة حبّه ولّادة بنت المستكفي، ومناسبة قرضه القصيدة:

«هام ابن زيدون في شبابه بولّادة أيام خدمته لبني جهْور، وتوثّقت علائقه بها مدة من الزمن، ونظم في حبها طائفة من أروع قصائده، ثم ساءت العلائق بينهما،

---

(١) سير أعلام النبلاء ٣٥/ ٢١٩.

(٢) شرح لامية العجم (وهو مختصر شرح الصفدي المسمى الغيث المسجم) لكمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَّمِيري أبو البقاء الشافعي (المتوفى: ٨٠٨هـ) ت. د. جميل عبد الله عويضة، ط. ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

(٣) الأعلام ١/ ١٥٨.

(٤) تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام ١٠/ ١٨٩شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ت. الدكتور بشار عوّاد معروف، ط.١ دار الغرب الإسلامي٢٠٠٣م.

وهجرته ولادة وهو يستعطفها بقصائد مؤثرة، وكان ينافسه في ودهّا رجل من سَرَاة قرطبة يدعى أبا عامر بن عبدوس تزوجته ولادة فيما بعد»[١].

«وكانت ولادة واحدة زمانها، المشار إليها في أوانها، حسنة المحاضرة، مشكورة المذاكرة، كتبت بالذهب على طرازها الأيمن:

أنا والله أصلحُ للمعال ... وأمشي مشيَتي وأتيهُ تيها

وكتبت على طرازها الأيسر:

وأُمكِنُ عاشقي من صَحنِ خدّي ... وأُعطي قُبلةً من يشتهيها[٢]

مرّت يومـًا بالوزير أبي عامر بن عبدوس وهو جالسٌ أمامَ بركةٍ تتولد من كثرة الأمطار ويسيل منها شيء من الأوساخ والأقذار، فوقفَت أمامه وقالت بيتَ أبي نواسٍ في الخصيب والي مصر.

أنت الخصيبُ وهذه مصرُ ... فتَدَفّقَا فكلاكما بحر

فتركته لا يحير جوابـًا ولا يهتدي صوابـًا، وطال عمرها وعمر أبي عامر المذكور حتى أربيا على الثمانين ولم يدَعا المواصلة ولا المراسلة، وكانت أولاً تهوَى الوزير ابن زيدون ثم مالت عنه إلى الوزير أبي عامر ابن عبدوس وكان يلقَب بالفأر وفي ذلك يقول ابن زيدون:

أكـرِم بـولادةٍ علقـًا لمعتَلـقٍ ... لـو فَرَّقـت بـين بَيطـارٍ وعطّـارِ[٣]

---

(١) دولة الإسلام في الأندلس٢/ ٤٢٦، لمحمد عبد الله عنان المؤرخ المصري (المتوفى: ١٤٠٦هـ) القاهرة، ط.٤ مكتبة الخانجي ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م.

(٢) ليست تلك الخلاعة من أخلاق المرأة المسلمة قطعا، وكذلك تتنافى مع شهرة ولادة بالصيانة والعفاف..

(٣) البيطار: معالج الدواب.

قالوا أبو عامرٍ أضحَى يلمُّ بها قلتُ الفَراشةُ قد تدنو من النار
أكلٌ شهِيٌّ أصَبنا من أطايِبِهِ بعضًا وبعضا صَفَحنا عنه للفار»[١]

وفاته:

وبعد أن هرب ابن زيدون واتصل بالمعتضد صاحب إشبيلية «ولاّه وزارته وفوض إليه أمر مملكته، فأقام مبجّلاً مقربًا إلى أن توفي بإشبيلية في أيام المعتمد على الله ابن المعتضد»[٢]. وكانت وفاته في صدر رجب سنة ثلاث وستين وأربعمائة بمدينة إشبيلية، رحمه الله تعالى، ودفن بها[٣] وقال ابن بشكوال «توفي سنة خمس وأربعمائة، وكانت وفاته بالبيرة، وسيق إلى قرطبة ودفن بها»[٤].

نونيته:

لقد دوّت أصداء تلك القصيدة في أرجاء الأدب العربي الراقي والفنّ الأدبيّ الأصيل على مرّ العصور الأدبية بعد ابن زيدون، حيث نالت إعجاب كلّ مَن سمع بها مِن الشعراء والنقاد والمتلقّين، وذلك لما تمتاز به من صدق الشعور وقوّة العاطفة ولهيب المعاناة التي تجرّعها الشاعر وأفلح في ترجمتها إلى الآخرين بهذه الصورة الدقيقة، بِلغته المشعّة الجزلة وبيانه القويّ الآسر..

فجمعت القصيدة بين صدق المعاناة ودفق الشعور وبين قوّة اللغة وفخامة

---

(١) الوافي بالوفيات ٧/ ٤٥٠،

(٢) الأعلام للزركلي١/ ١٥٨.

(٣) وفيات الأعيان١/ ١٤٠ لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، ت. إحسان عباس، ط. دار صادر – بيروت، د.ت.

(٤) الوافي بالوفيات ٧/ ٩٠.

البيان، ففرضت نفسها على شغاف القلوب، بعد أن لانت بها الألسنة وتشنّفتها[١]، الآذان وتلذّذتها الأسماع، فانعطفت عليها القلوب وانطوت عليها الأرواح.

ووجدت صداها في كل قلب صادفته بما تعالجه من جوانب يعانيها كل إنسان يمرّ بمثل ما تنشره من مآسٍ مشابهة، قال ابن كثير «وفيها صنعة قوية مهيّجة على البكاء لكل من قرأها أو سمعها لأنه ما من أحد إلا فارق خِلّا أو حبيبا أو نسيبا»[٢]، فلا عجب أن نالت هذه النونية شهرة واسعة في باب المعارضات الشعرية، كما عارضها- مثلا- شوقي بقصيدته التي مطلعها:

يا نائحَ الطّلْحِ أشباهٌ عوادينا نَشْجَى لواديك أم نأسى لوادينا

وفي قصيدة «أضحى التنائي» من ظواهر الأدب الأندلسي أروعُها، ومن دقائق الأدب العربي أصفاها، فحُقّ لها أن تكون مادّة لبحث بلاغي طامح، أسأل الله- تعالى- له التوفيق والقبول.

ولقد تحقّق في تلك القصيدة مقياسُ الإمام عبد القاهر، الذي يُحتكم إليه في الحكم على جودة الشعر ودرجتِه في سُلّم البيان حيث يقول- رحمه الله تعالى- «واعلمْ أنَّ مِنَ الكلام ما أنتَ ترى المزيّةَ في نظمهِ والحُسْن كالأجزاءِ من الصّبغ تتلاحقُ وينضمُّ بعضُها إِلى بعض، ومنه ما أنتَ تَرى الحُسْنَ يهجُمُ عليك منه دفعةً، ويأتيكَ منه ما يملأ العينَ ضَرْبَةً، حتى تعرفَ منَ البيت الواحد مكانَ الرَّجُلِ منَ

---

(١) تشنفت المرأة تحلت بالقرط، (المعجم الوسيط: باب الشين). لإبراهيم مصطفى-أحمد الزيات-حامد عبد القادر-محمد النجار، ت.مجمع اللغة العربية، ط.دار الدعوة، بدون تاريخ.

(٢) البداية والنهاية ١٢/ ١٠٤ لإسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبي الفداء، ط. مكتبة المعارف- بيروت.د.ت.

الفَضل وموضعَه منَ الحِذق...»[١].

كما تحقق في القصيدة ذلك التهالك الذي يبديه الشاعر في حب ولّادة والتعلّق بها في كلّ أبياتها- مهما نوّع من معانٍ- بما يوافق مقياس قدامة بن جعفر الذي أصّله معيارا أعلى وأدقّ لجودة الغزل، إذ يشترط «أن يكون النسيب الذي يتمُّ به الغرض هو ما كثرت فيه الأدلة على التهالك في الصبابة، وتظاهرت فيه الشواهد على إفراط الوجد واللوعة، وما كان فيه من التصابي والرقَّة، أكثر مما يكون فيه من الخشن والجلادة...»[٢]، وهذا ما سيتجلّى لنا من خلال الدراسة- إن شاء الله تعالى.

الدراسات السابقة حول القصيدة:

على كثرة ما كتب حول نونية ابن زيدون غير أنها دراسات تدور في أغلبها في فلك الدراسات الأدبية العامة، بعيدة عن التوفر البلاغي الدقيق الرقيق، فلا تكشف عن عبقرية الفن الأندلسي عموما ولا عن عبقرية الشاعر خصوصا، ولا عن عوامل شاعريته ومصادرها، وأسباب تعلقه بولادة بنت المستكفي بالله، إلى آخرها تلك الأمور التي تتصل بخدمة الجانب التركيبي.

ومن تلك الدراسات الأدبية للقصيدة (مقارنة بين لوعة البين ونونية ابن زيدون) للباحثة صفاء الزرقان، وهي كغيرها دراسة أدبية عمومية لا تمت للجانب البلاغي الفاحص الدقيق الذي يهتم به البحث بصلة.

ومن أقرب تلك الدراسات إلى الجانب البلاغي في القصيدة دراسة جاءت بعنوان:(الفن البلاغي في نونية ابن زيدون) للدكتورة آمال موسى محمد نور، عثرت

---

(١) دلائل الإعجاز صـ ٨٨ للإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، ت. محمود محمد شاكر، ط.٢ مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

(٢) نقد الشعر، لقدامة بن جعفر، باب نعت النسيب صـ ١٣٤، ت. د/ محمد عبد المنعم خفاجي، ط.١ مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

عليها على الشبكة العالمية للاتصالات (إنترنت).

وهذه الدراسة تقع في ثلاث عشرة صفحة، غير أنها دراسة خاطفة غير فاحصة، فلم تتناول خواص التراكيب ولم تتبع الإشارات المعنوية الدقيقة والرقيقة التي طواها الشاعر في رموز تركيبية موجزة، ولم تستثمر هذه الدراسة ولا غيرها نظرية النظم التي أصلها الإمام عبد القاهر الجرجاني لاستكشاف أوجه البلاغة في الكلام.

نَصُّ القصيدة(١):

١. أضْحَى التّنائي بَديلاً مِنْ تَدانِينَا ... وَنَابَ عَنْ طيبِ لُقْيانَا تجافينَا

٢. ألا-وَقَد حانَ صُبحُ البَينِ-صَبّحَنا ... حَيْنٌ، فَقَامَ بِنَا للحَيْنِ نَاعِينَا!

٣. مَنْ مبلغُ الملبسِين بانتزاحِهم ... حُزْناً، معَ الدهرِ لا يَبْلَى ويُبْلينَا

٤. أنَّ الزمانَ الذي كنا نُسَرُّ به ... أُنْسًا بِقُرْبِهِمُ قد عاد يُبكِينا(٢)

٥. غِيظَ العِدا مِنْ تَساقِينا الهوَى فدعَوْا ... بأن نَغَصَّ فَقالَ الدّهر آمينا

٦. فَانحَلّ ما كانَ مَعقُوداً بأَنْفُسِنَا ... وَانْبَتّ ما كانَ مَوْصُولاً بأيْدِينَا

٧. وَقَدْ نَكُونُ وَمَا يُخشَى تَفَرّقُنا ... فاليومَ نحنُ ومَا يُرْجى تَلاقينَا

❁ ❁ ❁

٨. يا ليتَ شعرِي ولم نُعتِبْ أعاديَكم ... هَلْ نَالَ حَظّاً منَ العُتبَى أعادينَا

٩. لم نعتقدْ بعدكمْ إلاّ الوفاء لكُمْ ... رَأياً، ولَمْ نَتَقلّدْ غَيرَهُ دِينَا

---

(١) ديوان ابن زيدون صـ ٩-١٣، شرح وتحقيق كرم البستاني، ط. دار صادر- بيروت ١٩٧٥هـ.

(٢) رواية الديوان (الذي ما زال يضحكنا)، وسيأتي أثناء التحليل أن ما أثبتّه في المتن عن كتاب أنسب للمعنى والسياق والغرض.

١٠. ما حقّنا أن تُقِرّوا عينَ ذي حَسَدٍ ... بِنـا، ولا أن تَسُـرّوا كاشِـحًا فِينَـا

١١. كُنّا نرَى اليَأسَ تُسْلِينا عَوَارِضُه ... وَقَـدْ يَئِسْـنَا فَمَـا لليـأسِ يُغْرِينَـا

١٢. بِنْتُم وَبِنّا، فَما ابتَلّتْ جَوَانِحُنَا ... شَـوْقًا إلَـيكُمْ، وَلا جَفّـتْ مآقِينَـا

١٣. نكـادُ، حِينَ تُنَـاجِيكُمْ ضَـمائرُنا ... يَقضـي علَينـا الأسَـى لَـوْلا تأسّـينَا

١٤. حَالَـت لِفقـدِكُمُ أيّامُنـا، فغَـدَتْ ... سُـوداً، وكانـتْ بكُـمْ بِيضـاً لَيَالِينَـا

١٥. إذْ جانِبُ العَيشِ طَلْقٌ من تألُّفِنا ... وَمَرْبَـعُ اللّهْـوِ صَـافٍ مِـنْ تَصَـافينَا

١٦. وَإذْ هَصَـرْنَا فُنُـونَ الوَصْـلِ دانيـةً ... قِطَافُهـا، فَجَنَيْنَـا مِنْـهُ مـا شِـينا

١٧. ليُسقَ عَهدُكُمُ عَهدُ السّرُورِ فَما ... كُنْـتُمْ لأرواحِنـا إلاّ رَياحينَـا

١٨. لا تَحْسَـبُوا نَـأيَكُمْ عَنّـا يغيّرُنـا ... أنْ طالَمـا غَيّـرَ النّـأيُ المُحِبّينَـا

١٩. وَاللهِ مَـا طَلَبَـتْ أهْواؤنَـا بَـدَلاً ... مِنْكُمْ، وَلا انصرَفتْ عنكمْ أمانينَا

❁ ❁ ❁

٢٠. ياسارِيَ البَرْقِ غادِ القصرَ وَاسقِ به ... مَن كانَ صِرْفَ الهَوى وَالوُدَّ يَسقينَا

٢١. وَاسألْ هُنالِكَ: هَلْ عَنّى تَذكُّرُنا ... إلفـاً تـذكُّرُهُ أمسَـى يعنّينَـا؟

٢٢. وَيَـا نسـيمَ الصَّـبَا بلّـغْ تحيّتَنَـا ... مَنْ لَوْ على البُعْدِ حَيّا كان يحيِينا

٢٣. فهلْ أرى الدّهرَ يقضينا مساعفَةً ... مِنْـهُ، وإنْ لـم يكُـنْ غبّـاً تقاضِـينَا

٢٤. رَبيـبُ مُلـكٍ، كَـأنّ اللهَ أنْشَـأهُ ... مِسكـاً، وَقَـدّرَ إنشـاءَ الـوَرَى طِينَا

٢٥. أوْ صَاغَهُ وَرِقـاً مَحْضـاً، وَتَوجهُ ... مِـنْ نَاصِعِ التّبرِ إبْـداعـاً وتَحسِـينَا

٢٦. إذَا تَـأوّدَ آدَتْـهُ-رَفاهِيّـةً ... تُـومُ العُقُـودِ، وَأدمتَـهُ البُـرَى لِينَـا

٢٧. كانتْ لَـهُ الشّـمسُ ظئراً في أكِلّته ... بَـلْ مـا تَجَلّـى لهـا إلاّ أحايِينَـا

٢٨. كأنّما أُثبتَتْ في صَحنِ وجنتِهِ زُهْرُ الكَوَاكِبِ تَعوِيذاً وَتَزيينَا
٢٩. ما ضَرّ أنْ لمْ نكُنْ أكفاءه شرَفًا وَفي المَوَدّةِ كافٍ مِنْ تَكَافِينَا؟
٣٠. يا رَوْضَةً طالَما أجْنَتْ لَوَاحِظَنَا وَرْداً، جَلاهُ الصِّبا غضّاً، وَنَسْرِينَا
٣١. ويَا حياةً تملّيْنَا بزهرَتِهَا مُنىً ضروبًا، ولذّاتٍ أفانينَا
٣٢. ويَا نعِيماً خطرْنَا مِنْ غَضارَتِهِ في وَشْيِ نُعْمَى، سحَبنا ذَيلَه حينَا
٣٣. لَسنا نُسَمّيكِ إجْلالاً وَتَكْرِمَةً وَقَدْرُكِ المُعْتَلي عَنْ ذاكِ يُغْنِينا
٣٤. إذا انفرَدَتِ وما شُورِكتِ في صِفَة فحسبُنا الوَصْفُ إيضَاحاً وتبْيينا
٣٥. يا جنّة الخلدِ أُبدِلنا، بسدرَتِها والكوثرِ العذبِ زقّوماً وغسلينَا
٣٦. كأنّنَا لم نبِتْ والوصلُ ثالثُنَا وَالسّعدُ قَدْ غَضَّ من أجفانِ وَاشينَا
٣٧. إنْ كان قد عزّ في الدّنيا اللّقاءُ بكمْ في مَوْقِفِ الحَشرِ نَلقاكُمْ وَيكفينَا[1]
٣٨. سِرّانِ في خاطِرِ الظّلماءِ يَكتُمُنا حتى يكادَ لسانُ الصّبحِ يفشينا

❁ ❁ ❁

٣٩. لا غَرْوَ في أنْ ذكرْنا الحزْنَ حينَ نهتْ عنهُ النُّهَى وَتركْنا الصّبْرَ ناسِينَا
٤٠. إنّا قرَأنا الأسَى يوْمَ النّوى سُوَراً مَكتوبَةً وَأخَذْنَا الصّبرَ تلقينا
٤١. أمّا هواكِ فلمْ نعدِلْ بمَنْهَلِهِ شُرْباً وَإنْ كانَ يُرْوِينَا فيُظمِينَا
٤٢. لمْ نَجْفُ أفقَ جمالٍ أنتِ كوكبُهُ سالِينَ عنهُ، وَلم نهجُرْهُ قالِينَا

---

(١) رواية الديوان: (في موقف الحشر نلقاكم وتلقونا) وما أُثبتّه في المتن هنا أنسب تلافيا لعيب القافية (سناد الإشباع)، وهو اختلاف حركة ما قبل الردف بحركتين متباعدتين بين بيت وآخر، وما قبل الردف في كل القصيدة مكسور وفي هذا مضموم.

٤٣. وَلا اخْتِيـاراً تَجَنّبْنـاهُ عَـنْ كَثَـبٍ لكـنْ عَـدَتْنَا -علـى كُـرْهٍ- عَوَادِينَا

٤٤. نأسَى عَليكِ إذا حُثّتْ مُشَعْشَعَةً فِينـا الشَّـمُولُ، وغنَّانَـا مُغنّينَـا

٤٥. لا أكْؤسُ الرّاحِ تُبدي من شمائِلِنَا سِـيّما ارْتيـاحٍ وَلا الأوْتـارُ تُلْهِينَـا

❁ ❁ ❁

٤٦. دومي على العهدِ ما دُمنا مُحافِظةً فـالحرُّ مَـنْ دانَ إنْصـافاً كمـا دينَـا

٤٧. فَما استعضْنا خَليلاً منكِ يحبسُنا وَلا اسـتفدْنا حبيبـاً عنـكِ يثنينَـا

٤٨. وَلَوْ صبَا نحوَنَا، من عُلوِ مطلعه بدرُ الدُّجى لم يكنْ حاشاكِ يصبِينا

٤٩. أبْكي وَفاءً وَإنْ لـم تَبْذُلي صِلَة فَـالطّيفُ يُقْنِعُنَـا، وَالـذّكرُ يَكفِينَـا

٥٠. وَفي الجَوَابِ مَتَاعٌ إنْ شَفَعتِ بهِ بيضَ الأيادي التي ما زِلـتِ تُولينَا

٥١. إليـكِ منّـا سَـلامُ اللهِ مـا بَقِيَـتْ صَـبَابَةٌ بِـكِ نُخْفِيهَـا فَتَخْفِينَـا[1]

❁ ❁ ❁

(١) رواية الديوان: (عليك منا سلام الله) وما أثبتّه أشكل بنفَس الشاعر ومعناه من تقدير ولّادة، وتبجيل يقتضي التواضع والبعد عن رائحة الاستعلاء الكامنة في حرف (على)، كما سيتضح في التحليل بإذن الله تعالى.

المقطع الأول

ذكريات جميلة باكية، وحسرات عريضة باقية

١. أضْحَى التّنائي بَديلاً مِنْ تَدانِينَا ... وَنَابَ عَنْ طيبِ لُقْيانَا تجافينَا

٢. ألا-وَقَد حانَ صُبحُ البَينِ-صَبّحَنا ... حَيْنٌ، فَقَامَ بِنَا للحَيْنِ نَاعِينَا!

٣. مَنْ مبلغُ الملبسِين بانتزاحِهم ... حُزْنًا، معَ الدهرِ لا يَبْلَى ويُبْلينَا

٤. أنَّ الزمانَ الذي كنا نُسَرُّ به ... أُنْسًا بِقُرْبِهِمُ قد عاد يُبكِينا[1]

٥. غِيظَ العِدا مِنْ تَساقِينا الهوَى فدعَوْا ... بأن نَغَصَّ فَقالَ الدّهر آمينا

٦. فَانحَلّ ما كانَ مَعقُوداً بأَنْفُسِنَا ... وَانْبَتّ ما كانَ مَوْصُولاً بأيْدِينَا

٧. وَقَدْ نكُونُ وَمَا يُخشَى تَفَرّقُنا ... فاليومَ نحنُ ومَا يُرْجى تَلاقينَا

❁ ❁ ❁

يعدُّ البيت الأول من تلك القصيدة من أحسن المطالع الملائمة لها في معناها ومبناها ومرماها، حيث جمع بين التنائي وجعَله بإزاء التداني، وبطيب اللقيا ووضَعَه بإزاء التجافي، فعقد بين الأقوى من تلك المعاني في طرفيها على استواء، وبنى على ذلك ما يتفرع عليهما كل في جانبه.. وذلك ما ستدور حوله القصيدة على طولها.

وبذلك لخّص الشاعر في البيت فكرة القصيدة العامة تلخيصا ذكيا، حيث رسم فيه صورة جلية لما كان عليه حاله مع محبوبته قَبْلا، من التصافي والتلاقي والتلاحم الروحي الحميم، كما نشر فيه ما صار إليه حالهما بَعْدا، من التباعد والتجافي والشقاق الأليم..

---

(١) رواية الديوان (الذي ما زال يضحكنا)، وسيأتي أثناء التحليل أن ما أثبتّه في المتن عن كتاب أنسب للمعنى والسياق والغرض.

وقد وُفِّق الشاعر إذ أسند فعل الضحْو إلى التنائي وفعل النيابة إلى التجافي، فأسند كل فعل إلى فاعله الأشكل به، وآثر مادة الضحْو «أضحى» دون «الصيرورة» أو «الحلول» أو غيرهما مراعاة لما في الأوّل من معانٍ قصد إليها الشاعر من وضوحٍ وظهور وتجلٍّ.

وكذلك يلمح الشاعر إلى ما كانا ينعمان به من سمعة ودٍّ تبهر، وسيرة حبٍّ تُحكى وتُتناقل، ثم ها هما وقد صار أمر تعاديهما إلى افتضاح وظهور وضحو لا يخفى على أحد، وأنّ ضحو سيرتهما في فساد العلاقة صار في قوة ظهور أمرهما في قوة الوصال، وكأنّ التنائي والتباعد من كلا الجانبين صار جليّا واضحا، وصارت القطيعة والتدابر أثرا بارزا متبادَلا لا مواربة فيه، ولعلّ الشاعر بذلك أراد أن يبثّ من أوّل نفَس من القصيدة دلائل كبريائه وأمارات عزّة نفسه(١)، برغم ما يلفُّه من حسرة وهوْل قطيعة..

ومع ذلك لا يفصح الشاعر صراحة بإضافة التنائي إليه ولا إلى محبوبته «ولّادة»، فلم يقل «أضحى تنائينا بديلا من تدانينا» وذلك تحاشيا من إضافة التنائي إليهما صراحة، في محاولة لدفع رائحة التباعد أوّل وَهْلة، أما التداني فقد أضافه إلى ضميرهما «تدانينا»، وكأنه ينفث في تلك الإضافة قدْرا يريحه ويسرّي عنه بعض ما يجد من حسرة الفقد والحرمان.

---

(١) قيل إن ابن زيدون «كان شابا مغرورا بجماله وفتونه، نرجسيا في نظرته لذاته، وكان مبتلى بمثل الغيرة التي لدى صاحبته، ولذلك كان استمرار العلاقة بينهما أمرا عسيرا. ولم يستطع ابن زيدون رغم إعجابه بنفسه أن يتغلب على شعوره بالنقص تجاه ولادة، من حيث إنها أشرف نسبا وأعلى مقاما، وقد عبر عن هذه الحقيقة الكامنة في دخيلته بقوله:

ما ضر أن لم نكن أكفاءه شرفا ففي المودة كاف من تكافينا».

ينظر: تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين)، لإحسان عباس ١/ ١٦٤.

بل إنه بنى قافية القصيدة على تكرار ضميرهما- هو وحبيبته- مجتمعَيْن في أغلب أبياتها، ولوّن الصورة المعنوية لذلك تلوينا جميلا «تجافينا- ناعينا- بأيدينا- تلاقبنا- أعادينا- يغرينا- مآتينا- تأسّينا- أمانينا- يظمينا-... إلخ».

وقد عطف الشاعر الشطر الثاني (وناب عن طول لقيانا تجافينا) على الشطر الأول (أضحى التنائي بديلا من تدانينا) لما بينهما من التوسط بين الكمالين؛ إذ إن كليهما خبر بواقع جديد بائس، وحلم قديم يائس، وكلاهما صادر من نفس مكلومة بالحرمان، مفجوعة في أعز من كان..

وتجد الشاعر قد ذكر التجافي آخر البيت بعد التنائي في أوله، وجاء ذلك رائعا قارًّا قراره، لأن فيه ترقّيًا من الأدنى والأضعف في الصفة «التنائي» إلى الأعلى والأقوى فيها «التجافي»، إذ التجافي يشعر بالتنائي مع زيادة الغِلَظ والكزازة والتنكُّر من كلا الجانبين للآخر، ففي لسان العرب «يقال رجلٌ جافي الخِلقة وجافي الخُلُق: إذا كان كزّاً غليظ العِشْرة والخُرْق في المعاملة والتحامل عند الغضب والسوْرة على الجليس... وتجافى عنه: نبا عنه ولم يطمئن إليه»[1].

وجاء ذلك الترقّي من السيّئ في العَلَاقة بينهما إلى الأسوأ ومن القاسي على نفسيهما إلى الأقسى متناغما تمام التناغم مع إسقاط ضمير المتحابَّيْن من التنائي أولاً ثم إثباته في «تجافينا» آخرا، فالتجافي يكون بين طرفين ينبو كل منهما عن الآخر ولا يطمئن إليه، ويسور عليه ويغضب ويشتطّ، ويَخْرُق في معاملته ومعاشرته، وكأن مجرد التباعد عن الحبيب حينما يضحو ويظهر ويتطاول بين المحبِّين يؤدّي إلى التجافي والكزازة وقسوة النفس وغلظ الطبع كلّ مع الآخر..

وكأنّي بالشاعر وقد فطن لمراده من ظلال «التجافي» الكريهة، بدليل وضْعه

---

(١) لسان العرب: جفا.

بإزاء «طيب اللقيا»، فـ«الطيّب» وصف عامّ يشمل كلَّ صُور الخير والبرّ والصلة والنعمة والجمال.. وما إليها، فوضعه الشاعر دليلا على قصده أضدادَ تلك الصفات- من الخشونة والكزازة والتحامل والسوْرة والكراهية والقطيعة والحرمان والتبؤّس- مجتمعة في «التجافي».

ولاءَم ذلك- أيضا- إيثارُ الشاعر مادّةَ الفعل «ناب» دون غيرها مما هو منها بسبيل من مثل «حلّ»، لما في «ناب» من ظلال النوائب الفاجعة والدواهي النازلة وذلك مما يدعم المفارقة الكبيرة بين «طيب اللقيا» و«التجافي» الكريه، وذلك التلاؤم الدقيق يكشف عن تمكن الملكة البلاغية لدى الشاعر، ويعكس قوّة نفَسه الشعْريّ وصفاء فطرته البيانية..

ومن براعة الشاعر إيثار صيغة «اللقيا» دون «التلاقي» - وسوقها ضمن تلك الصيغة «التفاعل» المكررة في البيت- مع ما في «اللقيا» من ارتكاب المخالفة لهذا النسق المطّرد في البيت «التنائي- التداني- التجافي»، وما في «التلاقي» - لو أتى به- من موافقة في الظاهر لها، وذلك لما في «اللقيا» المخالِفة من دقّة الدلالة المقصودة والمطابقة لما في نفس الشاعر من ليونة الوصال وسهولة اللقاء ونعومة القرب، وبخاصّة أن «اللقيا» كانت منهما جميعا «لقيانا»..

على أن الشاعر لم يكن غافلا عن صيغة «التلاقي»، فإنه سيذكره في آخر المقطع إذ يستدعيه السياق وتقود إليه المعاني وتقتضيها الملاءمة- كما سيأتي في حينه- إن شاء الله تعالى.

وعلى عادة الشعراء في تلك الحقبة نرى ابن زيدون معنيا بترصيع أبياته بألوان البديع الجميل، فيطابق هنا بين «التنائي والتداني» وبين «طيب اللقيا والتجافي» - المنتج لمرارة القطيعة- مما يعكس بجلاء ما تمور به نفسه من ألم وحسرة، إذ تشتدُّ مرارة الفراق، لأنه حلّ محلّ لذّة الوصال ونعمة الامتلاك، وذلك أمارة حسن

البديع، كما أصّله عبد القاهر، حيث اشترط أنْ «يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وسَاق نحوَه، وحتى تَجِده لا تبتغي به بدَلاً، ولا تجِد عنه حِوَلاً»(١).

ثم تتلاحق المعاني الأليمة في البيت التالي:

ألا- وَقَد حانَ صُبحُ البَينِ- صَبّحَنا حَيْنٌ، فَقَامَ بِنَا للحَيْنِ نَاعِينَا

حيث يتمنى الشاعر نزول الهلاك بهما- إذ صار ما بينهما إلى ذلك الحد الفاجع من التباعد والهجر الأليم بعد ظهور أمارات الخصام والتجافي الشديد- ويقول ليت الأمر قد كان كذلك، فإنه كان أهون..

ويفصل الشاعر البيت الثاني هذا عن سابقه؛ ذلك أن قوله (ألّا... صبّحنا حيْن) صرخة دعائية كئيبة، حيث يدعو على نفسه بالهلاك صبيحة دبَّ البين بينهما دبيبه، فالحسّ النفسي هنا يترقى من مجرد إخبار- ولو كان بائسا- عن ذكريات طويت (أضحى... وناب) إلى طغيان الحسرات الحاملة على تمني الهلاك (ألّا... صبّحنا بينٌ).

ويتصرف الشاعر في تركيب ألفاظه وترتيب معانيه تصرُّفا دقيقا يعكس قوة تمكّنه، فيقذف بعد أداة االتوبيخ- إذ وليها الماضي(٢)- المستعملة هنا في التمني «ألَّا» ويقدم بينها وبين الفعل المتمنَّى «صبَّحنا» بجملة الحال التي هي مكمن همِّه وأساه «وقد حان صبح البيْن»، فتلك هي لحظات الفجيعة الأقسى على النفس، وهي ما لخَّصها الحديث الشريف بقوّة البلاغة النبويّة الشريفة في قوله ﷺ للمرأة

---

(١) أسرار البلاغة للأمام عبد القاهر الجرجاني صـ ١١.

(٢) ألَّا المفتوحة المشدّدة إذا وليها الماضي كانت توبيخا، وإن وليها المستقبل كانت تحضيضا. ينظر: إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث النبوي ١٦٦ لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه د. عبد الحميد هنداوي، ط١ مؤسسة المختار للنشر والتوزيع - مصر/ القاهرة١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

المفجوعة بموت ولدها وقد جاءت إليه معتذرة عما بدر منها تجاهه ﷺ من تجهُّم إذ قال: «إنما الصبر عند الصدمة الأولى»(١).

والشاعر يحوم حول ذلك المعنى فيسمّيه «صبح البين»، لأنها أوّل ما يصدم النفس قبل التعوُّد على الأحزان وممارستها، ومن المسلَّم أن الأمور تتكشف مع الصبح لأوّل مرة ثم تُعتاد، وكان حقّ التركيب «ألّا صبّحنا حيْنٌ وقد حان صبح البين» غير أن تقديم جملة الحال «وقد حان صُبْحُ البين» وتوسيطها بين أداة التحضيض والفعل المرغوب كذلك «ألاّ- وَقَد حانَ صُبحُ البَينِ- صَبّحَنا... حَيْنٌ» يحكي استحكام الألم في نفسه، حتى فرضت تقديمها والزّج بها أثناء التركيب قبل تمامه، ولذلك- أيضا- استحال البيْن في وهْم الشاعر حسًّا فرأى له صُبْحا على سبيل المكنية بطيّ المستعار منه والاكتفاء بلازمه مثبتا للبيْن، وقد استشعر قبْحه وكآبته وشؤْمه حتى تمنّى الهلاك على أثره..

ولذا جاءت أمنية الشاعر بحلول الهلاك مباشرة لا حلول أسبابه ومقدّماته فقال: «ألَّا... صبّحنا حيْنٌ»، ونكّره «حّيْنٌ» دلالة على فظاعته وشدّة هوْله، ثم عرَّفه في الجملة التالية «فقام بنا للحَيْن ناعينا» إلحاحا على أنه الحيْن نفسُه بشدّته وفظاعته، وذلك لتشبث الشاعر به مَهْرَبا، على أن إيثاره مادّة «حَيْنٌ» دون «هلاكٌ»(٢) بعد «حَانَ» جناس خاصّ يحقّق للكلام عنصر المخادعة مع حسن الإفادة عن المعنى الجديد، إذ إنه «قد أعَادَ عليك اللفظةَ كأنه يخدعُك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك كأنه لم يَزِدْك وقد أحسن الزيادة ووفَّاها»(٣) وهذا أثر نفسي على المتلقي جليل..

---

(١) صحيح البخاريّ، ٢٩/ كتاب الجنائز ب/ ٣١زيارة القبور برقم١٢٢٣.

(٢) والحَيْنُ بالفتح الهلاك، (اللسان: حين).

(٣) أسرار البلاغة للجرجاني صـ ٨.

ثم يستفهم الشاعر في ظاهر البيت التالي عمّن يحمل رسالته إلى مَن سبَّبوا له الحزن الدائم، الذي لا يبلى فلا يبلى بالتالي صاحبه، فيقول:

مَنْ مبلغُ الملبسِين بـانتزاحِهم حُزْنـًا، معَ الدهرِ لا يَبْلَى ويُبْلِينَا

أنَّ الزمـانَ الـذي كنـا نُسَـرُّ بـه أُنْسًـا بِقُـرْبِهِمُ قـد عـاد يُبكِينـا[1]

وغرضه ليس الاستفهام وإنما إظهار التحسر لفوات ذلك الزمن الجميل، الذي كان يسعدهم قبْلاً، ثم ها هو الزمان نفسه أخذ منهم موقف الضدّ، وانقلب عليهم فصار يبكيهم ويقسو.

وقد تصرّف الشاعر في تركيب مبناه وترتيب ألفاظه بما ينشر جوانب معناه كما عاناها الشاعر وتشكّلت في نفسه، فصاغ المبلِّغ المتمنَّى اسما ولم يقل «من يبلغ؟»، وكأنه يبحث عن قائم به نادبا له أبدا، فقال: «مَن مُبلغ ...؟» في صياغة استفهامية يبثّ فيها الشاعر ألمه وحسرته، وهذه صيغة دوّارة على ألسنة الشعراء العرب، يعبّئونها مما يتفاعل في نفوسهم حينما يستحكم، فيزفِر الشاعر بمثل هذا الأسلوب، تنويها بمضمون الرسالة، وتهويلا من أمرها، ولفْتا إلى استحكامها في النفس، مهما هانت

---

(١) هذا البيت أثبت هكذا في الديوان المطبوع وفي المغرب في حلى المغرب «أن الزمان الذي كنا نسر به»، وجاء في خريدة القصر وجريدة العصر ٢/ ٤٨٩، للعماد الأصبهاني، ونفح الطيب نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن المقري التلمساني، ت. إحسان عباس، ط.١دار صادر- بيروت – لبنان، ١٩٩٧م. والمطرب من أشعار أهل المغرب، ١/ ١٦٤ لأبي الخطاب عمر بن حسن الأندلسي الشهير بابن دحية الكلبي (المتوفى: ٦٣٣هـ)، ت. الأستاذ إبراهيم الأبياري، الدكتور حامد عبد المجيد، الدكتور أحمد أحمد بدوي، مراجعة الدكتور طه حسين، ط. دار العلم للجميع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م: جاء في هذه المصادر كلها برواية «أن الزمان الذي ما زال يضحكنا»، ورواية الديوان أشكل بالمقام كما بينه تحليل البيت في المتن.

عند الآخرين، ومن ذلك قول المرقِّش الأكبر:

من مبلغ الأقوام أن مرقِّشا أضحى على الأصحاب عبئا مثقِلا[١]

وقول المنخّل اليشكريّ:

ألا من مبلغ الحيّيْن عني بأن القوم قد قتلوا أبيّا[٢]

وابن زيدون يرى عموم المآسي والأحزان الدائمة وما نضح على بدنه من آثارها لباسا وسربالا سربله به الأحبة -ويقصد ولّادة- بهجرانها إيّاه، ولا يجوز أن يقصد به الأعداء لأن انتزاحهم وإبعادهم لا يشقي الشاعر بل يسعده، دون الأحبّة..

فهو بهذا الاعتبار استعارة مكنية، بإثبات وصف اللبس للحزن، وباعتبارٍ آخر هو من دروب المجاز العقليّ بإيقاع الفعل على غير ما حقّه أن يُوقع عليه، فالحزن لا يلبس حقيقة، وذلك ما يوسع دوائر العلاقات بين عناصر التراكيب، ويفسح للخيال ويكثّف الظلال، وسرّ إيثار هذه الصورة الإبانةُ بقوّةٍ عن شمول الحزن وعمومه أنحاء نفسه داخليا، ونضْح آثاره السيّئة جليّا على بدنه خارجيّا، حتى صار عليه الأثر كاللباس، فاستحال عنده الحزن غير المحسوس ملبوسا محسوسا..

ثم رشّح الشاعر صورة الحزن الملبوس بـ«البلى» المنفيّ عنه، وله أيضا ظلال المجاز العقلي بنفي الفعل عن غير ما حقُّه أن يُنْفى عنه، ونسبة نفي الشيء عن الشيء كنسبة إثباته إليه مجازٌ عقليٌّ[٣]، كنفي البلى عن الحزن، حيث لا يتأتّى منه ولا يتأتى منه ضدّه..

---

(١) الأغاني ٦/ ١٣١، لأبي الفرج الأصفهاني، ط. ٢دار الكتب – بيروت، د. ت.

(٢) الأغاني ٢١/ ٣.

(٣) يراجع في هذا: من بلاغة المجاز العقليّ في صحيح البخاريّ، للباحث، بحثٌ منشور في حوليّة كلية الدراسات الإسلامية والعربية جامعة الأزهر-فرع دسوق العدد الثامن ٢/ ٢٥ وما بعدها، عام ٢٠٠٦م.

أما «البلى» في جملة «فيبلينا» فاستعارة تصريحية تبعية في الفعل، حيث استعاره للهلاك، والمعنى الحقيقي «فيهلكنا» أو «يضرنا» أو «يؤذينا»، والغرض بيان قوة تأثيره في الشاعر وضُرّه، حتى كأنه صار من قوة الضرر مما شأنه أن يبلي، ولا يخفى ما بين «لا يبلى- يبلينا» من الأثر الفاعل لطباق السلب، إذ نفَى البلى عن الحزن وأثبت له الإبلاء، مما شأنه أن يحرك النفس، فتمور بالمعاني المتناقضة، فيُمنَح الأسلوب حيوية ونشاطا..

والجار والمجرور «مع الدهر» يتعلّق بفعل «يبلى»، أي أن الأحبّة سربلوه حزنا باقيا دائما لا يزول، متطاولا مع الدهر المتطاول لا يبلى، وقدّم الشاعر الجارّ والمجرور «بانتزاحهم» على المفعول «حزنا» فقال: «الملبسِين- بانتزاحِهمُ- حُزْنـًا»، لفتا إلى أثر انتزاحهم[1] عنه وشدة تأثيره فيه، فقدّمه لأنه مكمن الخطر، وقذف به تعريضا بسببيّة نزوحهم في مآله إلى هذا الحال من الكآبة، وفي تمنِّي الهلاك حين قال: «ألّا صبّحنا حيْنٌ»..

ويؤثر الشاعر تلك الصيغة النادرة الدوران «الانتزاح» دون «النزوح» إشعارا بأن ذلك الابتعاد كان أيضا قاسيا على نفس المحبوبة «ولَّادة» كما كان قاسيا على نفسه، لأنها كانت تبادله العشق نفسه، وربما رابها منه شيء فانتزحت على أثره عنه كما تقول بعض المصادر[2].

ثم يأتي التوكيد على وقوف الزمان من الشاعر موقف المعاند الضاغط القاسي صريحا مقصودا في فحوى الرسالة الباحث لها الشاعر عن مبلّغ:

أنَّ الزمانَ الذي كنا نُسَرُّ به ... أُنْسا بِقُرْبِهِمُ قد عادَ يُبكِينا

وفي رواية الديوان: «الزمان الذي مازال يضحكنا»، وهي رواية لا يلائم

(١) الانتزاح: الابتعاد والاغتراب عن الأوطان «اللسان: نزح».

(٢) ينظر: الوافي بالوفيات ٧/ ٤٥٠

معناها السياق، إذ لا يتأتّى إضحاك الزمان إياهم وقت الكلام «مازال يضحكنا» مع إبكائهم الآن أيضا وقت الكلام، اللهم إلا على تصريف معنيَيْ العبارتين إلى جهتين مختلفتين، فيكون الإضحاك بسبب الوزارة والمنصب الذي يتقلّده الشاعر وقت الكلام، ويكون الإبكاء بسبب القطيعة والتجافي الذي يقاسيهما الشاعر أيضا وقت الكلام، والعلاقة بينهما منفكّة تفكّك عرى الكلام لذا يُضَعَّف الرواية..

وفي الرواية المعتمَدة- بناء على ذلك- أسند الشاعر الإبكاء إلى الدهر وهو زمانه، ففيه مجاز عقليّ يحقّق المبالغة في قوّة الإبكاء، وفيضانه من الأحداث على زمانها، ويؤكّد شموله وتطاوله، إذ كان الزمان ظرفا يلفّ الشاعر ويمتد به، وفي وضع الإبكاء في البيت بإزاء السرور الذي هو مقتضَى الإضحاك- كما هو الحال بين «كنا» و«عاد» - ما يدعم فكرة التضادّ الكاشف عن الهوّة البعيدة بين حالي الشاعر سعادةً وشقاءً..

ثم يكشف الشاعر عن دواعي القطيعة وأسباب الجفاء، ويعرّج في البيتين التاليين على أسوأ أسباب التجافي ودوافعِ الحزن الذي أُلبِسوه، يقول:

غِيظَ العِدا مِنْ تَساقِينا الهوَى فدعَوْا ... بـأْن نَغَـصَّ فَقـالَ الـدّهر آمينـا

فَانحَـلّ مـا كـانَ مَعقُـوداً بأَنْفُسِـنَا ... وَانْبَتّ ما كانَ مَوْصُولاً بأيْدِينَا

فصل الشاعر قوله (غيظ العدا) عما قبله لطروقه معنى جديدا، وشروعه في بيان سبب ما لفهما من شقاء بعد الهناء، وهو هنا يعود إلى متابعة الأخبار السابقة في قوله (أضحى التنائي... وناب... تجافينا)، وكأن ما بين هذا البيت وبيت البيت الأول اعتراض اقتضته طبيعة تناسل المعاني، وإلى ذلك تجد فصل قوله (غيظ العدا... فدعوا... فقال الدهر: آمينا) عما قبله استئنافا، لأن المتلقي- قطعا- سيتساءل: وما هذا الذي حوّل التداني تنائيا؟ وطيب اللقيا تجافيا؟؟ فتدارك الشاعر دهشة المتلقي وتساؤله (غيظ العدا... فدعوا... فقال الدهر: آمينا)..

ويصرح الشاعر بغيظ الأعداء مبنيّا لغير فاعله «غِيظ» تعويلا في إدراكه على دلالة الجار والمجرور «من تساقينا الهوى» فالذي يغيظ العدا[١] تصافيهما وتبادلهما نشوة السعادة، وقد كثّف الشاعر هنا أيضا صور البيان، حيث رسم صورا رائعة تتآزر على الإبانة عن المعاني كما أحسّها الشاعر، فقد صار الهوى بينهما شرابا عذبا سائغا، يُتناول ويُتبادل، فيَسقيه بعضهم بعضا وينتشيانه لذة، وتنتشر الهناءة في أرجاء البدن ومطاوي النفس، ورمز للمستعار منه «الشراب اللذيذ» بلازمه «التساقي»، وصار الهوى بحيث يتأتّى به الغَصُّ[٢] المُعيق والشرَق المزعج، مما يتريب عليه الهلاك المباغت..

وفي صيغة التساقي تصوير لتمام المكافأة المتعادِلة والمتوازنة لكل منهما من قِبَل الآخر، فالحبيبة تسقيه كما يسقيها، ووراء تلك الصيغة- كما ترى- احتراس من الظنّ بأنه ممّن يلهث وراء محبوبٍ لا يوليه اهتماما.. وتلك الصورة الاستعارية يكمن وراءها صورة كنائية تقرّر شمول السعادة أنحاء حياتهما، ولذاذة عيشهما، بما يظهر أثره على أصحابه جليا.

ثم يسوق الشاعر الصورة التالية كنائيةً في قوله: «فدعَوْا» كناية عن تمكّن حبّه من قلب محبوبته وتمكنها منه، وأنه كان جارفا لا يعيق مسيرته شيء، بحيث لم يعد يجدي الأعداءَ في إفساد حبهما إلا الدعاءُ، لأن الدعاء إنما يَلجأ إليه العاجز عن إدراك طلِبَته وبخاصّة إذا كان دعاءً بِشرٍّ وإفساد ذات البين كما هنا، ولذلك سيأتي بعد بيت أنهما كانا بحيث لا يخشى تفرقهما بحال مَن الأحوال.

---

(١) العِدَى بكسر العين: الأَعْداءُ، وهو جمعٌ لا نظير له، والأعادِي جمع الجمع لسان العرب: عدا).

(٢) يقال غَصِصْت بالماء أَغَصُّ غَصَصاً إِذا شَرِقْت به أَو وَقفَ في حَلْقِكَ فلم تكدْ تُسِيغُه (اللسان: غصص).

وفي جملة «قال الدهر آمينا» جملة صور جميلة، الأولى في «قال» استعارية تبعية، إذ رأى الشاعر توالي الحدَثَان- والدهرُ ظرفٌ لها- قولا منه وحُكْما، ومباركة لصنيع الحاقدين ومشاركة لهم فيه، كما تصلح تلك الصورة لأن تكون مكنية بإضمار المستعار منه «الإنسان» - الذي يتأتّى منه أن يقول ويؤمّن- وإثبات خصيصته «القول» للدهر..

وجاءت الصورة الثانية في إسناد ذلك القول إلى الدهر «قال الدهر» مجازا عقليّا بإسناد القول إلى ما ليس حقُّه الإسناد إليه من جهة، وإلى ما ليس بمحسوس يمكن تخيُّل القول منه من جهة أخرى، مما يثري الخيال الشعري، ويؤازر الصور السابقة في بعث الخيال لدى المتلقّي..

ثم تأتي الصورة الثالثة في جملة «نَغَصّ» بإيثار الغصّ دون غيره من مثل «نكْبوا- نتعثّر-... إلخ» لما في الغصّ من احتمال سرعة الأذى وفورية الهلاك وإمكانية عدم النجاة حينئذ، بخلاف النكبات الأخرى، إذ يرجى البرء منها ولو على التراخي، وهي صورة كنائية لعدم منع القرينة من إرادة المعنى الأصليّ للغصّ، وهي كناية عن تعثّر مسيرة الودّ وتعكُّر أجواء الصفاء بين الحبيبين، حتى يشارفا الهلاك همّا وكمدا على تلك الأيام الخوالي من التصافي والتساقي..

وتأتي الصورة الرابعة في تأمين الدهر «آمينا» كناية عن رمي المحبوبيْن بالدواهي الفاتكة بعشقهما، وفوريّة ذلك منه بدليل فاء التعقيب في قوله: «فدعوا، فقال الدهر آمينا»، وصيغة التساقي تشعر بأنه قد طال بين الحبيبين ومنهما، بينما تشعر الفاء التعقيبية في جملة «فدعوا» معطوفةً على «غِيظ العدا» بقِصَر مدّة التصافي بينهما، ثم يأتي البيت التالي أيضا متكاثف الصوَر البيانية قويّها بليغَ التراكيب رصينها، يقول:

فَانحَلّ ما كانَ مَعقُوداً بأَنْفُسِنَا وَانْبَتّ ما كانَ مَوْصُولاً بأيْدِينَا

فيرى ما كان في نفسه من معان متخلِّلةً عُقَدا وثيقة وأربطة متينة، على سبيل الاستعارة التبعية، ويلحّ على تقرير ذلك أيضا فيرشّح الصورة بمادّة الفعل «انحلّ»، إيهاما بأنه كان عَقْدا حقيقيا لا مجازيّا..

ويرى الشاعر أن العَقْد كان «بالنفس» أي مربوطا بها، أو في النفس بدلالة ما بعده «بأيدينا» أي في أيديهم، وكأن النفس قد صارت وعاء يتسع لذلك التصافي الذي صار في وهمه شيئا محسوسا، وذلك هو الذي صيّر المعقود المحلول خيالا..

وفي الشطر الثاني تجيء جملة «وانبتّ ما كان موصولا بأيدينا» صورة كنائية، بقرينة الحال مع وضْعها بإزاء الجملة الأولى «فانحل ما كان معقودا بأنفسنا»، فتتآزر الصورتان على إفعام الخيال المتلقي بما تُفعَم به نفْس الشاعر، ووضْع الجملة الثانية «وانبتّ ما كان موصولا بأيدينا» في محاولة للإيهام بمقابلة الجملة الأولى «فانحل ما كان معقودا بأنفسنا» وهذا تموّج أسلوبيّ بديع رائق، يحقق التوازن الجميل..

وقد وُفِّق الشاعر إذ صرف كلّا من الفعلين «انحلّ» و«انبتّ» إلى جهته الأنسب، فالمعنى في النفس يلائمه الحلّ والفكّ، والموصول في اليد يناسبه القطع والبتّ، فكلّ منهما بجهته أليق..

ثم يسوق الشاعر البيت الأخير في هذا المقطع الحزين - كما ورد بترتيب الروايات- باكيا ذلك الماضي الحبيب، فيقول:

وَقَدْ نَكُونُ وَمَا يُخشَى تَفَرّقُنا فاليومَ نحنُ ومَا يُرْجى تَلاقينَا

ويقسّم البيت إلى معان متقابلة- أيضا- في شطرين متوازنين، كما هو شأنه في أغلب أبيات القصيدة، وقد جعل الشاعر الشطر الثاني «فاليوم نحن وما يرجى تلاقينا» بإزاء الشطر الأول «وقد كنا وما يخشى تفرقنا» فيجلِّي فروق ما بين حاليه من انتفاء الرجاء أصلا لتلاقيهما حالا، بعد متانة الارتباط ووثاقة الحبّ وبعد الخشية من التفرق والقطيعة، ولا شكّ أن مقارنة ما بين حاليه أبلغ ما يؤلم النفس..

وبناء الفعلين «يُخشى- يُرجى» للمجهول يسقط النفي على كل فاعل محتمَل، كناية عن متانة الحبّ أوّلا، وكمال الفساد لعلاقتهما ثانيا، ولما كان التفرُّق مقيتا غير مرغوب صاغه الشاعر تلك الصياغة الثقيلة «تفرُّقنا»، فهو أمر محذور يُخشى ويُرهَب، وذلك ما يجلّي الملاءمة بين نائب الفاعل «التفرّق» وفعله «يُخشى»، و«التلاقي» وفعله «يُرجى»..

تعقيب:

وبعد الفراغ من تحليل هذا المقطع بترتيبه كما جاء في الديوان والمصادر القديمة يجب أن أبدي حول ترتيب أبياته ملحوظة لاحت لي مأخَذا على ترتيبها، وذلك حسب ما تقتضيه طبائع المعاني ومنطق تسلسلها، فأرى الترتيب الأمثل للأبيات كما يلي:

١. أضْحَى التّنائي بَديلاً مِنْ تَدانِينَا ... وَنَابَ عَنْ طيبِ لُقْيانَا تجافينَا

٢. وَقَدْ نَكُونُ وَمَا يُخشَى تَفَرّقُنا ... فاليومَ نحنُ ومَا يُرْجى تَلاقينَا

٣. ألا-وَقَد حانَ صُبحُ البَينِ-صَبّحَنا ... حَيْنٌ، فَقَامَ بِنَا للحَيْنِ نَاعِينَا!

٤. غِيظَ العِدا مِنْ تَساقِينا الهوَى فدعَوْا ... بأْن نَغَصَّ فَقالَ الدّهر آمينا

٥. فَانحَلّ ما كانَ مَعقُوداً بأَنْفُسِنَا ... وَانْبَتّ ما كانَ مَوْصُولاً بأيْدِينَا

٦. مَنْ مبلغُ الملبسِين بانتزاحِهم ... حُزْناً، معَ الدهرِ لا يَبْلَى ويُبْلينَا

٧. أنَّ الزمانَ الذي كنا نُسَرُّ به ... أُنْسًا بِقُرْبِهِمُ قد عاد يُبكِينا

فمعنى البيت الثاني يجب أن يكون لِفْقا لفحوى البيت الأوّل، لأن الأول «أضحى التنائي بديلا» مطْلع يلخِّص بِقوّة وتركيزٍ موضوع القصيدة ببلاغة دقيقة، والثاني «وقد كنا وما يُخشى...» يتمّم جانبا مهمّا من معنى الأول، هو الإلحاح على

أن ذلك الفساد للعلاقة بين الشاعر وحبيبته كان بعد تمام قوتها وصفائها..

ثم يأتي البيت الثالث ليفصح بالأثر السلبي لذلك الواقع الجديد على نفس الشاعر، والأثرُ يتمثّل في تمنّيه الهلاك ونزول الحَيْن به قبل معاناته الفجيعة بذلك الفساد اللاحق..

ثم يعلّل الشاعر في البيتين الرابع والخامس «غِيظ العدا... فانحلّ ما كان معقودا...» لأسباب ذلك المآل المرير، وأنها حدثان الزمان الذي واتى الأعداء فحقق لهم الغاية..

ثم يندب الشاعر في البيتين السادس والسابع مَنْ يضطلع بمهمّة نشْر الحسرة بين يدي الأحبة ويذيع عليهم آثار الحسرة ومعاناة القطيعة «مَنْ مُبْلغ الملبسين... أن الزمان... قد عاد يبكينا»، كناية عن عمق فجيعته وأساه لعلهم يرقّون لحاله ويرحمون ضعفه، لينتقل بعده إلى المقطع التالي:

المقطع الثاني

عِتَابٌ للأحِبَّةِ آمِلٍ، وتبَرٍ مِنَ التُّهمِ حَزِين

٨. يا ليتَ شعرِي ولم نُعتِبْ أعاديَكم ... هَلْ نَالَ حَظّاً منَ العُتبَى أعادينَا

٩. لم نعتقدْ بعدكمْ إلاّ الوفاء لكُمْ ... رَأيـاً، ولَـمْ نَتَقلّـدْ غَيـرَهُ دِينَـا

١٠. ما حقّنا أن تُقِرّوا عينَ ذي حَسَدٍ ... بِنـا، ولا أن تَسُـرّوا كاشِـحاً فِينَـا

١١. كُنّا نرَى اليَأسَ تُسْلِينا عَوَارِضُه ... وَقَـدْ يَئِسْـنَا فَمَـا لليـأسِ يُغْرِينَـا

١٢. بِنْتُم وَبِنّا، فَما ابتَلّتْ جَوَانِحُنَا ... شَـوْقاً إلَـيكُمْ، وَلا جَفّـتْ مآقِينَـا

١٣. نكـادُ، حِـينَ تُنَـاجِيكُمْ ضَـمائرُنا ... يَقضـي علَينـا الأسَـى لَـوْلا تأسّـينَا

١٤. حَالَـت لِفقـدِكُمُ أيّامُنـا، فغَـدَتْ سُـوداً، وكانـتْ بكُـمْ بِيضـاً لَيَالِينَـا

١٥. إذْ جانِبُ العَيشِ طَلْقٌ من تألُّفِنا وَمَرْبَـعُ اللّهْـوِ صَـافٍ مِـنْ تَصَـافينَا

١٦. وَإذْ هَصَـرْنَا فُنُـونَ الوَصْـلِ دانيـةً قِطَافُهـا، فَجَنَيْنَـا مِنْـهُ مـا شِـينا

١٧. ليُسقَ عَهدُكُمُ عَهدُ السّرُورِ فَما كُنْـتُمْ لأرواحِنـا إلاّ رَياحينَـا

١٨. لا تَحْسَـبُوا نَـأيَكُمْ عَنّـا يغيّرُنـا أنْ طالَمـا غَيّـرَ النّـأيُ المُحِبّينَـا

١٩. وَاللهِ مَـا طَلَبَـتْ أهْواؤنَـا بَـدَلاً مِنْكُمْ، وَلا انصرَفتْ عنكمْ أمانينَا

❁ ❁ ❁

يفتتح ابن زيدون هذا المقطع- الآمل في عودة الوئام بينه وبين ولّادة، المتبرئ مما قد تظنّه فيه من تُهَم- بالصيغة الدوّارة على لسان الشعراء على مر العصور الأدبية العربية «يا ليت شعري»، يقول ابن زيدون:

يا ليتَ شعرِي ولم نُعتِبْ أعاديَكم هَلْ نَالَ حَظّاً منَ العُتبَى أعادينَا[1]

يقول إنني ذاهلٌ، غيرُ متمالك الحسّ والإدراك من شدة صنيعِكم أحبابي قِبَلي، حيث إننا لم نمتثل لعُتْب أعاديكم، ولم نُزِل عتابهم إيّانا بتنفيذ رغبتهم بجرحكم وإيذائكم، فهل يروقكم ويسعدكم أن تزيلوا أنتم عتاب أعادينا إياكم

---

(١) لَيْتَ شِعْرِي: أَي ليت علمي أَو ليتني علمت، ... وليتني شَعَرْتُ، قال سيبويه: قالوا ليت شِعْرَتي فحذفوا التاء مع الإضافة للكثرة، كما قالوا ذَهَبَ بِعُذَرَتِها وهو أَبو عُذْرِها فحذفوا التاء مع الأَب خاصة، ... ولَيْتٌ يَقُولُها المَحْزُونُ وفي الحديث ليتَ شِعْرِي ما صَنَعَ فلانٌ أَي ليت علمي حاضر أَو محيط بما صنع، فحذف الخبر (لسان العرب: شعر)، والإِعْتابُ والعُتْبَى: رُجوعُ المَعْتُوب عليه إِلى ما يُرْضِي العاتِبَ، ... والعُتْبَى الرِّضا، وأَعْتَبَه أَعْطاه العُتْبَى ورَجَع إِلى مَسَرَّته، ... والعُتْبَى اسم على فُعْلى يوضع موضع الإِعْتاب وهو الرجوعُ عن الإِساءة إِلى ما يُرْضِي العاتِبَ (لسان العرب: عتب).

بتنفيذكم رغبتهم في جرحنا وإيذائنا وإنزال الحزن بنا، وهل تُتِيحون لهم السعادة بإشماتكم إياهم فينا؟! والمعنى: ليتني أتمالك شعوري وأسيطر على خواطري وأتدارك أمري، وأصل التركيب هنا: يا ليت شعري هل نال حظًّا من العتبى أعادينا والحال أننا لم نُعتب أعاديَكم أيها الأحباب المجافون! فقدم الشاعر جملة الحال «ولم نُعتِب أعاديكم» على جملة الاستفهام المرتبط مضمونها بالذهول الذي سيطر على الشاعر، وسرّ التقديم للجملة المقدّمة أمران: الأول تطمين الأحبّة مُقَدَّما إلى استمرار الوفاء لهم وتمامه من قِبل الشاعر، والمسارعة إلى ذلك التطمين، والثاني: تحقيق ارتكاب الخطيئة عليهم، وتمحيص الجريرة في حقّهم، ووقوعها من جانبهم هم دون الشاعر.

والشاعر يرى كيد الأعداء ووشايتهم عتابا، والحقيقة أنه كيد حاقد وغِلٌّ فائر ملتهب، لكنه أراد التحقير من شأن الأعادي وازدراء وزنهم عنده، فينبغي أن يُضرَب بهذه الوشايات عرض الحائط، وأن تُحمَل على أنها مجرد عتاب رقيق لا أثر له ولا قيمة، هكذا أراد الشاعر أن يُري الأعداء استهانته بوشايتهم برغم قوة جرحه ومعاناته الناضحة عليه..

وينتقل الشاعر في البيت التالي إلى تقرير وفائه لأحبته وعدم تنكّره لهم برغم إبعادهم، وتأكيد أنّ وفاءه لهم صار عقيدة يعتقدها، ودينا يتقلّده وجزاءً يوفّيه، يقول:

لم نعتقدْ بعدكمْ إلاّ الوفاء لكُمْ رَأيـًا، ولَمْ نَتَقلّدْ غَيرَهُ دِينَا

فصل قوله (لم نعتقد إلا الوفاء لكم) عما قبله (يا ليت شعري) لما بينهما من تباين تام؛ إذ الثاني إخبار بالتبري الصريح من التهم المتهم هو بها، وما قبله نداء فيه تمن واستفهام (ياليت شعري... هل نال حظا... أعادينا)..

ويأتي التمييز» رَأيا» مُحدِّدا حيثيّة تلك العقيدة تبرِّيا من جريمة تقديم وفائه لهم على عقيدة الإسلام الذي هو قوام روح المسلم، فلا علاقة بين اعتقاده الوفاء

الوفيّ لهم وبين عقيدته الدينية التوحيديّة الخالصة لله- تعالى-، وذلك من فضائل القيد «رأيا» بما فيه من احتراس بديع، ولولا مندوحةُ حَمْلِ «الدِّين» في البيت على معنى الجزاء الوفيّ- كما في قوله- تعالى-: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾[1] أي: يوم الجزاء- لكان فيه مبالغة مقيتة، إذ يجعل الشاعر- حينئذ- عقيدته وقْفا على حبّ ولّادة، وقلادةً يطوّق بها جِيدَه، لكن نصَّه على الوفاء في السياق نجّاه من ذلك، وينكّر الشاعر «رَأيا» و «دِينا» تنويها بجلالهما عنده، وتعظيما لشأنهما استمالةً للأحبّة، عسى أن يراجعوا مواقفهم ويعودوا لوصاله..

ثم يُنْكر الشاعر على الأحبّة- بتلطُّف وترفُّق- الإصغاءَ للأعداء، ويعاتبهم في إتاحتهم للحاقدين أجواء السرور والشماتة، يقول:

ما حقّنا أن تُقِرّوا عينَ ذي حَسَدٍ بِنا، ولا أن تَسُرّوا كاشِحـًا فِينَا

ويلجأ إلى صورة الكناية في هذا الأسلوب «تقروا عين ذي حسد» فقرار العين أمارة الاستقرار والرضا والطمأنينة، والحاسد يوظّف عينيه ويسلّطهما على المحسود ليفتك به، فإذا هدأت عينُه وقرّت وانصرفت عن المحسود كان ذلك أمارة نيله المراد وظفَره بالبُغية، فترَك الشاعر أن يقول: «ما حقُّنا عليكم أن تطيعوا فينا الأعداء أو الحاسدين»، وتخطّى ذلك إلى ما وراءه من لوازمه ليقرن الدعوى بالدليل على صدق وقوعها..

وأوهم الشاعر أنه يطابق بين «بنا» و«فينا»، لأنهما لا يتضادان حقيقةً، فأحدث نوعا من الحسن البديع لأسلوبه الذي درج على مقابلة المعاني في أغلب الأبيات، الشاعر مباشرة بوصف «الكاشح»[2]، لأنه أخطر الأعداء وأشدهم بغضا بطيّ القلب

---

(١) الفاتحة: ٤.

(٢) الكاشح: العدوُّ الذي يضمر عداوته ويطوي عليها كَشْحه، أَي: باطنه، والكَشْحُ: الخَصْر، والذي يَطْوي عنك كَشْحَه ولا يأْلفك، وسُمي العدوُّ كاشحـًا لأَنه وَلاَّك كَشْحَه وأَعرض عنك، =

على الحقد، فهو أبلغ درجات الكره والخطر على الشاعر، ولذا نكّره الشاعر تفظيعا لبغضه الذي سوّد كبده.

ثم يأتي البيت التالي كاشفا عن قوّة تأثير تلك الذكريات لولّادة في نفس ابن زيدون:

كُنّا نرَى اليَأسَ تُسْلِينا عَوَارِضُه وَقَدْ يَئِسْنَا فَمَا لليأسِ يُغْرِينَا(١)

يقول: كان رأينا في اليأس أنه مما يسلِّي عن تذكّر الأحبة، ويُنْسي ذكراهم ويخفّف من معاناة الحرمان منهم، وقد اتخذنا اليأس منهاجا فما نفع مع جفائكم من همّ، ولا دفع مع حرمانكم من غمّ، بل إنه أذكى جذوة لهيبنا، وأغرانا على العُلْقة بكم..

وفي جملة «تسْلينا عوارضه» كما في جملة «يغرينا» استعارة مكنية، وذلك برؤية اليأس وعوارضه شخوصا ذوي قدرة على التسلية والإغراء، فحذف المشبه به واكتفى منه بلازمه «التسلية والإغراء» مسنَديْن للمستعار له «اليأس وعوارضه»، ويفصح الشاعر عن تمكّن اليأس من نفسه «وقد يئسنا»، وذلك بعدما فارقته الحبيبة إلى الوزير ابن عبدوس، ومع ذلك ما زال كلِفا بها لغلبة الذكرى الجميلة عليه..

وبيّنٌ أن الشاعر يقصد إلى توسيع دائرة التناقض المثير كلما أتيحت له الفرصة، فبالإضافة إلى مقابلته بين «تسلينا» و«يغرينا» نراه يقابل بين الزمنين: الماضي البعيد في «كنا» - أي: بدايةً، والماضي القريب في «وقد يئسنا» - أي:

=

وقيل لأَنه يَخْبَأُ العداوة في كَشْحه وفيه كَبِدُه، والكَبِدُ بيت العداوة والبَغْضاء، ومنه قيل للعدوّ أَسودُ الكبد كأَنَّ العداوةَ أَحرقت الكَبِدَ. (لسان العرب: كشح).

(١) اليَأْس القُنوط وقيل اليَأْس نقيض الرجاء، (لسان العرب: يأس)، وغَرِيَ- بالكسر يَغْرَى- بالفتح كأَنه أُلْصِقَ بالغِراءِ، وغَرِيَ بالشيء يَغْرى غَراً وغَراءً أُولِعَ به، وكذلك أُغْرِيَ به إِغْراءً وغَراةً وغُرِّيَ وأَغْراهُ به لا غيرُ(لسان العرب: غرا).

مؤخّرا- وذلك كله يدعم غرضه بإتاحة المقارنة بين حاليه المتناقضين، ثم ترتفع نبرة الأسى، ويشتد لهيب الفراق في البيت التالي:

بِنْتُم وَبِنّا، فَما ابتَلّتْ جَوَانِحُنَا شَوْقًا إلَيكُمْ، وَلا جَفّتْ مآقِينَا

يقول إنه بان[1] وفارق أحبته، وإنهم كذلك بانوا وفارقوه، فترتب على ذلك جفاف حياته والتهاب جوانحه اشتياقا إليهم، في حين أن مآقيه[2] لم تجفّ ودموعه لم تنقطع، ومن الواضح أن فكرة البين والفراق تسيطر على قلب الشاعر ووجدانه؛ ولذا قذف بالجملتين «بنتُم- بنّا» وبإيجاز بالغ في صدر البيت بأسلوب خبري يعْلمنا حاله وما صار إليه بعد الفراق البيّن من الجانبين..

وعلى غالب عادته يبني صورته الكنائية «جفت مآقينا» في الشطر الثاني على صورةٍ استعارية «ابتلت جوانحنا» في الشطر الأول، وعدم ابتلال الجوانح صورة رائعة تُبين عمّا لحق الجوانح من حُرقة مكتومة لا رواء لها ولا أسباب لانطفائها، صورة استعارية تصريحيه تبعية في الفعل «ابتلّت» بمعنى «سعدت وهدأتْ»، ثم في إسناد «ابتلت» لـ«جوانحنا» خيال خِصْب آخر، وذلك بتصوير الجوانح بشيء جاف يمكن أن يتيبّس ثم يَقبل الابتلال، ويجعل سببيّة عدم ابتلال الجوانح شوقا إليهم وشرَقا وظمأ وتعلقا بذكراهم، ثم تأتي الصورة التالية «ولا جفت مآقينا» كناية عن

(١) البَيْنُ في كلام العرب جاء على وجْهَين: يكون البَينُ الفُرْقةَ، ويكون الوَصْلَ بانَ يَبِينُ بَيْنًا وبَيْنُونةً وهو من الأَضداد، (لسان العرب: بين).

(٢) المآقي: أَطراف العين، والجَوانح أَوائل الضُّلُوع تحت الترائب مما يلي الصدر كالضلوع مما يلي الظهر سميت بذلك لجنوحها على القلب وقيل الجوانح الضُّلُوع القِصارُ التي في مُقَدَّمِ الصدرِ والواحدة جانحة وقيل الجوانح من البعير والدابة ما وقعت عليه الكتف وهو من الإنسان الدَّئِيُّ وهي ما كان من قبل الظهر وهي ست ثلاث عن يمينك وثلاث عن شمالك قال الأَزهري جَوانِحُ الصَّدْرِ من الأَضلاع المتصلة رُؤُوسها في وَسَطِ الزَّوْرِ الواحدة جانحة، (لسان العرب: دمع، وجنح).

دوام الحزن وملازمة الحسرة والأسى، بقرينة سوقها في أعقاب الصورة الأولى..

وينفي الشاعر صور الإرواء الروحيّ كلها بنفيه أدناها درجة- وهو الابتلال- «فما ابتلّت جوانحنا» كناية عن قسوة حياته وجفاف ينابيع الهوى عليه ببينونة الأحبة، وفي المعنى الأول ينصّ الشاعر على صدور الفعل من الطرفين- هو وحبيبته- «بِنْتم وبنّا»، ويقدّم بيْنَهم على بيْنِه تنبيها على تسبُّبهم إلى ذلك البيْن، وكأن البيْن قد فُرض عليه ووُجّه هو إليه، وإنه لم يرجّحْه اختيارا..

ثم نجده في المعنى الثاني- المرتّب على الأوّل- يسند البيْن إلى نفسه فقط، إسنادا منفيّا «فما ابتلّت جوانحنا» ولم يجئ بمقابله «ولا ابتلّت جوانحكم» لأنه معنيّ بإظهار تهالُكه هو حالةَ تدلّلهم هم، إيماء إلى رفعة قدرهم وجسارة قلبهم على احتمال فراقه وضعف احتماله..

وفي البيت اكتفاء بقوله: «شوقا إليكم» في جملة «فما ابتلّت جوانحنا شوقا إليكم» عن مقابِله في الجملة التالية «ولا جفّت مآقينا» أي: «حزنا عليكم» فيتحقّق بذلك بين الجملتين تقابل لطيف يضع المتلقّي بين حالين بعيدي الطرفين، يتجاذباه فيرى ما بينهما من فروق واضحة جلية..

وهذا مظهر قويّ في شعر ابن زيدون نقرره من خلال دراسة تلك القصيدة، وهو مع كثرته يجيء بديعا رصينا مطابقا أعلى المطابقة لمقتضى الحال، يساعده على ذلك تصرُّفه الواعي اليقظ في تصميم تراكيبه وتفصيلها على قدر معانيه بما يحقّق له أغراضه في سياقاتها المتنوّعة..

ولا يزال الشاعر يبعث برسائل استمالة آملة إلى ولّادة، يقول:

نَكادُ حِينَ تُنَاجِيكُمْ ضَمائرُنا ... يَقضي علَينا الأسَى لَوْلا تأسّينَا[1]

---

(١) المناجاة: إسرار الحديث إلى الغير ومنه (وأسروا النجوى)، (معجم لغة الفقهاء: نجا) والتأسي: بالتَّعَزي والتصبُّر عندَ المُصِيبَة، ... التَّأَسِّي في الأُمور الأُسْوة وكذلك المُؤَاساة =

ويعلق الهلاك بالفعل «نكاد» الذي يشعر بمقاربة الحدث ومباشرة أسبابة، ويقرّر الشاعر أن عُلْقته بالأحبة روحية دفينة، وأن اللسان لم يعُد وسيلة التناجي والتواصل، وإنما هو الضمير المستكن والروح الكامنة، ففيه مجاز عقلي بزحزحة المناجاة إلى الضمائر دون الألسنة، كما فيها استعارة مكنية بتشبيه الضمائر بأناسيّ تناجي..

ويقدم الشاعر الظرف «حين تناجيكم ضمائرنا» على الخبر «يقضِى علينا» تنويها بخطر تلك اللحظات المؤثرة في حياته، وأنها تمثل منعطفات كبرى ذوات أثر متميز في حياته، وجعل الشاعر ضميره «ضمائر» كثُرا، وكأنه كله ذاب وغاب حسّا، وصار إلى ضمائر عدّة كلها تناجي وتحلم بأن تعود الذكرى إلى واقع معيش..

وفي ترجيح المضارع «تناجيكم» و«يقضي» إشارة إلى تجدُّد الأول منه والثاني عليه، كناية عن قسوة لوعته وشدّة مرارته التي يكابدها جرّاء ذلك، ثم يقدّم الشاعر للأسباب المباشرة النزول عليه من الأسى الفاتك به والهلاك المحدق، يقول:

حَالَت لِفقدِكُمُ أيّامُنا فغَدَتْ سُوداً، وكانتْ بكُمْ بِيضـاً لَيَالِينَا[1]

يقول الشاعر: إن أيامهم تحولت ولياليهم تبدلت عن طبائعها، فالأيام البيض بحبّ الأحبّة صارت سودا، بينما كانت أيامهم السود في أحضانهم بيضاء جميلة، وإن ذلك التبدُّل والتحوُّل إنما تحقّق بفراق الأحبة وفقدانهم..

فالأيام التي كانت بيضا صارت سوداء مظلمة، والليالي التي كانت سودا

=

والتَّأْسِية التعزية أَسَّيْته تأْسِيةً أَي عَزَّيته وأَسَّاه فَتَأَسَّى عَزَّاه فتَعزَّى وتَأَسَّى به أَي تعزَّى به (لسان العرب: أسا).

(١) حالَ الرجلُ يَحُول مثل تَحَوَّل من موضع إِلى موضع، وحال إِلى مكان آخر أَي تَحَوَّل، ... وحالَ فلان عن العَهْد... أَي زال، (لسان العرب: حال). وفَقَدَ الشيءَ يَفْقِدُه فَقْداً وفِقْداناً وفقُوداً فهو مَفْقُودٌ وفَقِيدٌ: عَدِمَه... وفَقَدْتُ الشيءَ أَفقِدُه إِذا غاب عنك، (لسان العرب: فقد).

مظلمة صارت بيضاء آمنه، ويضيف أيضا «الأيام والليالي» إلى ضميرهم «نا» في «أيامنا- ليالينا» تنويها بفضيلة تلك الأيام والليالي في كنفهم، وتعالمها في جيلهم المعاصر لتلك اللحظات الرائعة من الحب أيام التلاقي، وإشعارا بشراستها وغمّها من القطيعة والحرمان أيام الفقدان..

وفي صيغة «سود- بيض» دلالة لفظية تعكس دموس الظلمة في «سود» ونعومة الضوء ورقته في «بيض»، وهذا ما يُفتقد في «سوداء- بيضاء»، وكذلك يقدم الشاعر الجار والمجرور «لفقدكم» ويزجّ به بين الفعل «حالت» وفاعله «أيامنا» لفتا إلى السبب قبل المسبَّب وإشعارا بشدة خطر افتقاده أحبته على نفسه، وتبديل مظاهر حياته وبواطنها إلى ظلمة المنير بعد إنارة المظلم، وقدّم الشاعر القيد بالجارّ والمجرور «لفقدكم» على الفعل «أيّامنا» في جملة «حالت لفقدكم أيّامنا» لفتا إلى سببيّة فقدهم في هذا التحوّل، وأنه ليس إلا فقدهم..

وفي مادّة «الفقد» ما يشعر بمرارة الحرمان وضياع الحبّ الركين، وفي المقابل يقدّم الشاعر في الشطر الثاني القيد بالجار والمجرور «بكم» في جملة «وكانت بكم بيضا ليالينا» تنويها بالأثر الحسن لولّادة في حياة الشاعر، ويسند الشاعر فعل «الحول» إلى الأيام «حالت... أيّامنا» في إشارة إلى أن ذلك التبدُّل قد فاض من الأحداث على زمانها حتى صارت له تلك الصفة على سبيل المجاز العقلي لعلاقة الزمانية، مما يفسح للتوسُّع في الخيال والثراء للغة.

وفي البيت مقابلة رائعة تكشف عن بعد ما بين حاليه سعادةّ وقرارا قديما أيام وصالهما، وشقاوة واضطرابا حالا أيام تقاطعهما، ثم يعدد الشاعر مظاهر تلك السعادة الغامرة لمناحي حياته أيام الوصال فيذكر طلاقة العيش ووفرة الخير والعز، وصفاء الحياة وغيرها مما سيعدّده في البيت التالي، يقول:

إذْ جانِبُ العَيشِ طَلْقٌ من تألُّفِنا وَمَرْبَعُ اللّهْوِ صَافٍ مِنْ تَصَافينَا[١]

ويقيد بياض لياليهم وعموم خيرهم بـ«إذ» ليقصر الجانب السعيد من حياته الماضية على تلك الأيام «إذ جانب العيش طلق»، ويجعل للعيش أي الحياة جانبا، ويراه طلقا طليقا غير كئيب ولا مقيد بشيء، فيضفي عليه ظلالا من الحيوية والجمال، ويطلق ذلك للحياة كلها «جانب العيش» لا حياتهم فقط، وكأن الكائنات جميعها كانت سعيدة لسعادتهم، طليقة لتألفّهم..

ويقيد الشاعر طلاقة جانب العيش العام لكل العائشين[٢] بالجار والمجرور «من تألفنا»، هكذا يشعر الشاعر أن نجمهم كان في سماء الحب والعشق ساطعا، مما يطلق الآمال العراض وينشر الخير العميم، ويضيف الشاعر التألف إلى ضميرهم «تألفنا» لتقرير أن تألّفهم يتميز بالاشتهار والتفرد في هذا الشأن، وفي تعريف «العيش» إشعار بكمال هناءته، وتوفر أسباب رخائه وسعادته..

وإذا توافر كل ذلك لـ«جانب العيش» فإن بؤرة العيش ووسطه بطريق الكناية يكون أنعم وأهنأ وأوسع طلاقة، ويجعل الشاعر في الشطر الثاني للَّهو مربعا فسيحا، كناية عن تمام الهناءة والرضا، والقرينة لا تمنع من أن يكون لديهم مربع حقيقي للهو، لكن وصفه بالصفاء يحيله إلى المكنية بإثبات لازم المشبه به المتناسَى للمشبه «مربع اللهو»، فتتكاثف الظلال تحت التركيب، ويُفعَم الخيال سرورا..

ويؤثر لفظ «المربع» استحضارا لصورة الربيع، وخلعا لمنظر الارتباع والرتع

---

(١) رجل طَلْقُ اليدين والوجه وطَلِيقُهما: سَمْحُهما، (لسان العرب: طلق)، وأَلَقَ البرقُ يأْلِق أَلْقاً وتأَلَّق وائْتلَق يَأْتَلق ائْتلاقاً: لمَعَ وأَضاء، (لسان العرب: ألق)، والمَرْبَع والمُرْتَبَعُ والمُتَرَبَّعُ: الموضع الذي يُنْزَلُ فيه أَيّام الربيع، (لسان العرب: ربع).

(٢) العائش: ذو الحالة الحسنة، والعيش: الطعام- يمانية- والمطعم والمشرب، وما تكون به الحياة، والعيش: الحياة(لسان العر: عيش).

فيه، وهذا يؤازر عطاء اللهو والتنعم «مربع اللهو»، وصفاؤه يعني خلوه من أي منغصات أو معيقات عن الإحساس بتمام التنعم والتلذذ، ويأتي جناس الاشتقاق بين «صاف» و«تصافينا» ليزيد المعنى رواء بعدما زاد اللفظ رقة وصفاء، ويضيف الشاعر أيضا «التصافي» إلى ضميرهم «تصافينا» إيحاء بأنه متمايز مشهور متعالم، ويعرف «اللهو» إشارة إلى تمامه وهناءته..

ويصوّر الشاعر ما بينه وبين حبيبته بأنه «تألّفٌ» وليس مطلق «تآلف» لأن هذا يشعر بمجرّد تعايش وتوافق، أما ذلك فيقرّر أنه «تألّف» وعمق علاقة وقوة ارتباط، وما إلى ذلك من التفاهم الحميم الحبيب، ويذكر الشاعر في البيت التالي من مظاهر السعادة تلك، ويغلفها في تلافيف البيان الجميل، فيقول:

وَإِذْ هَصَرْنَا فُنُونَ الوَصْلِ دانيةً قِطَافُها، فَجَنَيْنَا مِنْهُ ما شِينَا(١)

وهذا البيت مفعم بالصور البيانية المتعانقة والمتآزرة في نقل الصورة كما استقرت في نفس الشاعر ووجدانه، إذ يصور الشاعر نيْله وتلذُّذه بنعيم الحبّ وقطاف العشق وجَنْيه إياها بالهصْر على سبيل الاستعارة التصريحية، ثم يرى ما يحصِّله من لذة وسعادة بالثمار المتدلّية التي يمكن أن تُتناول باليد وتُقطف ويُتنعم بها «دانية قطافها»، ويرشح الصورة بذكر الملائم «فجنينا»، ثم يرتّب على كونها ثمارا متدلية أنهم اجتنوا منها ما حلا لهم وما أسعدهم، ويعرّف «الوصل» إيحاء بأنه الكامل المظاهر والآثار الحسنه الناعمة..

وهكذا تتعانق الصور البيانية وتتكاثف في البيت، يرشح كل منها صاحبه

---

(١) الهَصْر: عطف الشيء الرَّطْبِ كالغصن ونحوه وكَسْرُه من غير بَيْنُونَةٍ، وقيل هو عَطْفُك أَيَّ شيء كان، هَصَرَه يَهْصِرُه هَصْراً فانْهَصَرَ واهْتَصَرَه فاهْتَصَر، وهَصَرْتُ الغُصْنَ وبالغُصْنِ إِذا أَخذت برأْسه فأَملته إِليك (لسان العرب: هصر)، والفُنُون: الأَنواع، والفَنُّ الضَّرْبُ من الشيء، والجمع أَفنان وفُنونٌ، (لسان العرب: فنن).

ويؤازره في تشكيل الصورة وتكوين الخلفية الجميلة لحياة الشاعر في ظل حبه ولاّدة صاحبته الأولى والأخيرة، ويجمع «فنون الوصل» إيحاء باستثمارها جميعا على تنوعها وعمومها، وفي صيغة اسم الفاعل «دانية» - حالا- تصوير لدوام عروضها له واستفادته فوائدها..

وتتجلى ثقافة الشاعر الدينية الإسلامية الواسعة وميوله الدينية واستثماره ذلك في ميدان البيان العربي الأصيل، يتجلّى ذلك من خلال اقتباساته من القرآن الكريم والسنة الشريفة، فهنا ينتفع في صورته بـ«دنو القطاف» المذكور في قوله تعالى: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا﴾[1]، كما اقتبس قبلاً «الزقوم» و«الغسلين» من قوله- تعالى-: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ﴾[2].

وفي جملة «ما شينا» - أي: ما شئنا- تكميل حسن، يهيئ للمتلقي أن يبصر شتى الفنون وصنوف المُتَع التي حصّلها الشاعر من لذّات حسّية ومعنويّة يتسع لها الموصول المبهم «ما» مع صلته «شينا»، وتسهيل الهمزة يسهم في تصوير ذلك الجنْي السهل ولذاذته بها..

وذكريات بهذه المثابة إسعادا للمحبيْن جديرة بسكب الدموع دماء لفواتها، والدعاء لأصحاب الفضل فيها، فحقّ للشاعر أن يتحول إلى الدعاء لعهد الأحبّة الذي كان نعمة وسرورا بالسقيا والحياة:

لِيُسقَ عَهدُكُمُ عَهدُ السّرُورِ فَما كُنْتُمْ لأرواحِنَا إلاّ رَياحينَا

ويفصل الشاعر بين هذا البيت وما قبله (حالت لفقدكم أيامنا فغدت سودا... إذ جانب العيش طلق... ومربع اللهو صاف... وإذ هصرنا فنون الوصل...) لأنه هناك كان يسوق إخبارا بالذكريات الجميلة، وهنا يدعو بالسقيا لذلك الزمن

(١) سورة الانسان: ١٤.

(٢) سورة الدخان: ٤٣، ٤٤.

الجميل، والذكريات الرائقة في حياتهما..

ويؤكد أن الأحبة كانوا رياحين تُلطّف أجواءه وترطب روحه أيام عهدهم به وعهده بهم[١]، وإذا كان ذلك الميثاق قد حُلَّ مما بين الشاعر ومحبوبته فقد بقيت ذكراه وأطيافه، ويبني الشاعر الفعل «يُسقى» لغير فاعله ويطلق الفعل عن التقييد بفاعل واحد لإفادة التعميم، فيدعو بأن يسهم في سقيا تلك الذكريات التي يسميها عهدا كل من يتأتّى منه السقيا أو يمكن أن يتسبب إليها، والدعاء بالسقيا كناية عن حميمية العلاقة الباقية من طرف الشاعر، والعهد لا يسقى وإنما تسقى التربة الكريمة التي تنتج الخير.

ويكرر الشاعر العهد مضافا إلى السرور «عهد السرور» بعد ذكره مضافا إلى ضمير الأحبة المخاطبين «عهد السرور»، ولذلك عرّف «السرور» تخليصا له من كل شائبة تعكّر نعيمه، وإيحاء بأنه «السرور» المتكامل العام لكل مناحي حياة الشاعر والدنيا كلها من حوله، هكذا يشعر ويفصح..

ثم يعلل لهذا الدعاء بأن الأحبّة «ما كانوا لأرواحهم إلا رياحينا»، ويستخدم القصْر بأقوى طرقه «ما.. إلا..» لتقرير الخبر الحبيب، وأنهم كانوا خيرا عليه وبركة ولذّة وسعاة، ويُقحِم بين أركان جملة القصر الجار والمجرور «لأرواحنا» ليهيّئ لذلك الجناس الفاعلِ بين «أرواحنا- رياحينا»، بعد التنويه مقدَّما بأنه رجلٌ إنسانٌ راقٍ، تَعْلَق روحُه الأرواح، ولا شهوانية ولا حيوانية فيه، تتميما لجانب النزاهة..

ويعود الشاعر إلى تطمين حبيبته التي يروقها أن تراه يحترق لفراقها، إشباعا لغريزة الأنوثة فيها، يقول:

لا تَحْسَبُوا نَأْيَكُمْ عَنّا يغيّرُنا ... أنْ طالَما غَيّرَ النّأيُ المُحِبّينا

---

(١) والعهد ما بين العبادِ من المواثِيقِ، والعَهْدُ الوصية، والعَهْدُ المَوْثِقُ واليمين يحلف بها الرجل (لسان العرب: عهد).

التهالك في الصبابة مقياس فضيلة الغزل الموفّق فيما قرره قدامة- كما قدّمنا للقصيدة- حاضر بقوّة في هذه الأبيات، إذ يفصح الشاعر عن قوة الآثار التي تبقى فيه وتسيطر عليه ولا تسمح له بالتحول عن حبّ ولّادة، جريا على سنن تبدُّلِ حال المحبين إذا تناءوا وتجافوا..

ويأتي النهي «لا تحسبوا» خارجا عن أصل دلالته من طلب الكف على جهة الاستعلاء إلى الاستمالة والاستعطاف، فيستعمله ابن زيدون في نقيض معناه، ويختار مادّة الحسبان دون الظنّ لما في الأول من ابتناء الأحكام على الأسس الحسابية الدقيقة، والنهي يمحو ذلك ويعيد الأمر إلى الأصل الرحيب من الحبّ ودوام العشق مهما نأى المحبّ وأبعد..

ويُلْحظ أنه لم يُضف «النأي» المغيّر لموقفه إلى ضميرهما معا «نأينا» أو» تنائينا»، وإنما أضافه إلى ضمير الأحبّة «نأْيكم» إمعانا في تصفية «النأْي» وتخليصه واقعا من الأحبّة دونه، لأن نأيهم خصوصا هو الأشد أثرا في تغيُّر حبّه، فسلّط عليه النفْي ليظهر محْضَه الإخلاص لهم، ولذلك قدّم الجار والمجرور «عنّا»..

ويقيّد الشاعر الفعل «يغيّر» بمفعول معين «يغيّرنا»، فثبات الحب فيه بحيث لا يمكن أن يلحقه أيّ تغيير، ولا يصيبه بخاصة وإن كان مما شأنه أن يغير الآخرين، فالتغيير منتفٍ عنه عموما إمعانا في تقرير العُلْقة بولادة- حبيبته، والنفْي أيضا موجَّه إلى دلالة المضارعة من التجدّد والحدوث، أي إن ذلك لا يستثيره إلى التغيُّر مهما تجدّد عليه، لينتهي الأمر إلى دوام التعلّق وثبات الحب.. قاد الفعل إلى السبب، لفتا إلى قوّة تأثير نأي المحبّ في حبيبه وقسوته على نفسه خصوصا..

ويعادل الشاعر «نأيكم» بـ«ألنأي»، فـ«النأي» المطلق الكامل الخطير لا يختلف عن «نأيكم» أنتم بخاصّة، فـ«نأيٌ» مهما ضؤل إذا كان منكم كان له خصائص النأي الفاجع المستفظع، فأعاد الشاعر النأي معرفا بـ«أل» بعد تعريفه بالإضافة إلى

ضميرهم «نأيكم» لذلك..

ولإمعان الشاعر في إظهار قوة ارتباطه بولّادة وشدّة حبّه لها ينفي مجرّد التغيُّر، أي نفي تحرُّك نفسه ولو قليلا، ونفي حديثها الصّامت بالتغيُّر، دون الترقّي إلى نفي ما هو أعلى درجة من وادي الغيظ أو الكراهة أو غيرهما..

ويختتم الشاعر هذا المقطع المعاتِب للأحبّة بقَسَمٍ صريح على صِدْقِه فيما بثّه وأخبر عنه من إخلاصٍ لهم، إخلاصٍ تجلّت مظاهرُه فيما باح به من آلام وتشكٍّ وودٍّ باقٍ ومنتظِرٍ آملٍ في عودة المحبوبة إلى سابق وصلها، فيقول:

وَاللهِ مَا طَلَبَتْ أهْواؤنَا بَدَلاً مِنْكُمْ، وَلا انصرَفتْ عنكمْ أمانينَا

ويصرّح بالقسم بلفظ الجلالة «والله» وذلك لنزع كل شكّ من نفس ولادة في ثبات إخلاصه ودوامه، ولعل روح الشعر وطبيعته تأبى مثل هذا القسم- برغم كثرة مثله في الشعر العربي-، لأن الشعر يمازج الروح ويناغي المشاعر، ويحلّق بالنفس في آفاق خياليّة متراحبة يرسمها في عالمه، ولا يتوجه الشعر إلى العقل والعقيدة بهذه الصرامة فيقسم..

ولعلّ العذر المقبول في القسَم بهذا الصدد أن الشاعر وقد امتلأ بالمعنى وأفرغ منه في شعره ما من شأنه تليين قلوب الأحبّة واستمالة أرواحهم، وإذ لم يُجْد ذلك كله في عطف الأحبّة- لم يجد الشاعر بدّا من القسم، لأنه يراه أقوى وسيلة وأعلى نغمة تجدي في الأحبة تأثيرا واستمالة..

وفي «طلب الأهواء» مجاز عقلي بنسبة الطلب إلى الأهواء، مما يطلق الخيال، ثم إن الأهواء إنما تميل وتحنّ وتطمئنّ وتتعشّق وما إلى ذلك، لكنه رأى ذلك كلّه منها طلبا، لقوة تلك الغرائز فيها، فهو استعارة تصريحيه تبعية في «طلب» في موضع مالت وعشقت..

ويمكن اعتبارها استعارة مكنية بإثبات الطلب- وهو لازم الإنسان المريد

المختار- المشبه به المضمر- للأهواء، ففيه خيال خصيب مائر متلوّن مائج موج المعنى في نفس الشاعر، وجمْع الأهواء دلالة على توجه رغباته بالكلية إلى ولّادة، لا تشذ عنها رغبة منه..

ثم ينصّ على ضمير الأحبّة بعد حرف الابتداء في الشطر الأول «منكم»، وفي الشطر الثاني بعد حرف المجاوزة «عنكم» لأنهم الأهمّ عنده، والاحتراس يقتضيهما، ثم ينفي انصراف الأماني عن غير الأحبة ويقرر استمرار الرغبة ودوام الأماني فيهم، ويفلح الشاعر في توزيع الفعلين «طلبت» و«انصرفت» على معموليهما، وفاعليهما..

وفي اختلاف ترتيب القيود بالجار والمجرور في الجملتين إشارات بليغة، فقد قدّم في الشطر الثاني الجار والمجرور «عنكم» على الفاعل «ولا انصرفت عنكم أمانينا» في حين أخَّر «منكم» عن فاعله في الشطر الأول «ما طلبت... بدلا منكم» وذلك لأنه عجّل في الجملة الأولى بإيقاع الفعل المنفي على المفعول أولا «ما طلبت بدلا»..

وتجد بين المعنيين «طلبت... منكم»، و«انصرفت عنكم» تقابلا فاعلا في دعم المعنى وتقرير الغرض الذي يوليه الشاعر جلّ اهتمامه، وهكذا تتناغم البلاغة في تراكيب الشاعر وتتآزر العناصر اللغوية لتتعانق معانيها، وتنهض بالمقصود الأكبر وهو عودة ولّادة إلى سابق حبها، وهذا ما يلقانا في المقطع الثالث فإليه:

المقطع الثالث

غَزَلٌ فِي وَلَّادَةَ لَطِيفٌ، وهُيامٌ بِالحَبِيبَةِ عَنِيفٌ

٢٠. ياسارِيَ البَرْقِ غادِ القصرَ وَاسقِ به ... مَن كانَ صِرْف الهَوى وَالوُدَّ يَسقينَا

٢١. وَاسألْ هُنالِكَ: هَلْ عَنَّى تَذكُّرُنا ... إلفـًا تـذكُّرُهُ أمسَـى يعنّينَـا؟

٢٢. وَيَـا نسـيمَ الصَّـبَا بلّـغْ تحيّتَنَـا ... مَنْ لَوْ على البُعْدِ حَيّا كـان يحيِينا
٢٣. فهلْ أرى الدّهرَ يقضينا مساعفَةً ... مِنْـهُ، وإنْ لـم يكُـنْ غبّـاً تقاضِـينَا
٢٤. رَبيـبُ مُلـكٍ، كَـأنّ اللهَ أنْشَـأهُ ... مِسكـًا، وَقَـدّرَ إنشاءَ الـوَرَى طِينَـا
٢٥. أوْ صَاغَهُ وَرِقـًا مَحْضـًا، وَتَوجهُ ... مِـنْ نَاصِـعِ التّـبرِ إبْـداعـًا وتَحسِـينَا
٢٦. إذَا تَـأوّدَ آدَتْـهُ-رَفاهِيّـةً ... تُـومُ العُقُـودِ، وَأدمتَـهُ البُـرَى لِينَـا
٢٧. كانتْ لَـهُ الشّـمسُ ظئراً في أكِلَّته ... بَـلْ مـا تَجَلّـى لهـا إلاّ أحايِينَـا
٢٨. كأنّمـا أُثبتَـتْ في صَـحنِ وجنتِـهِ ... زُهْـرُ الكَوَاكِـبِ تَعوِيـذاً وَتَزَيِينَـا
٢٩. ما ضَرّ أنْ لمْ نَكُـنْ أكفاءه شرَفـًا ... وَفي المَـوَدّةِ كـافٍ مِـنْ تَكَافِينَـا؟
٣٠. يا رَوْضَةً طالَما أجْنَتْ لَوَاحِظَنَا ... وَرْداً، جَلاهُ الصِّبا غضّـًا، وَنَسْرِينَا
٣١. ويَـا حيـاةً تملّيْنَـا بزهرَتِهَـا ... مُنـىً ضـروبًا، ولـذّاتٍ أفانينَـا
٣٢. ويَا نعِيمـًا خطرْنَا مِـنْ غَضـارَتِهِ ... في وَشْـيِ نُعْمَـى، سحَبنا ذَيلَه حينَا
٣٣. لَسـنا نُسَـمّيكِ إجْـلالاً وَتَكْرِمَـةً ... وَقَـدْرُكِ المُعْتَلـي عَـنْ ذاكِ يُغْنِينـا
٣٤. إذا انفـرَدَتِ ومـا شُـورِكتِ في صِـفَة ... فحسبُنا الوَصْـفُ إيضَـاحـًا وتبْيينـا
٣٥. يـا جنّـة الخلـدِ أُبـدِلنا، بسـدرَتِها ... والكـوثرِ العـذبِ زقّومـًا وغسـلينَا
٣٦. كأنّنَـا لـم نبِـتْ والوصـلُ ثالثُنَـا ... وَالسّعدُ قَدْ غَضَّ من أجفانِ وَاشينَا
٣٧. إنْ كـان قـد عـزّ في الـدّنيا اللّقـاءُ بكـمْ ... في مَوْقِفِ الحَشرِ نَلقاكُمْ وَيكفينَا[1]

---

(١) رواية الديوان: (في موقف الحشر نلقاكم وتلقونا) وما أُثبتّه في المتن هنا أنسب تلافيا لعيب القافية (سناد الإشباع)، وهو اختلاف حركة ما قبل الردف بحركتين متباعدتين بين بيت وآخر، وما قبل الردف في كل القصيدة مكسور وفي هذا مضموم.

٣٨. سِرّانِ في خاطِرِ الظّلماءِ يَكتُمُنا حتى يكادَ لسانُ الصّبحِ يفشينا

❁ ❁ ❁

هذا المقطع هو لبّ القصيدة وعمادها، وبه سمِّيت القصيدة غزليّةً، أبدع الشاعر فيه وصْف ولّادة كما رآها وأحبّها أيّما إبداع، وطوّف بالمتلقي في رياض نعيمها المتراحب، ونشَر أريج حبهما قي سماوات الفن الجميل، فأرانا حوريّة من حواريّ الدنيا النوادر.

يستنفر الشاعر الطبيعة، وينادي المطر في سحابه «يا ساري البرق» ويطلب إليه أن يباكر ديار الحبيبة وقَصْرَها الذي يحتضنها، وأن يسقيه القَطْر، فلطالما سقاه هذا الحبيب الحنانَ والحب عذبَ الهوى صافي الوداد، وأن يسأل هنالك عما إذا كان المحبوب الذي ترهقه ذكراه: هل يبادله نفس الهوى فيعاني الحرمانَ كما يعنِّيه الحرمانُ؟ يقول:

يا سارِيَ البَرْقِ غادِ القصرَ وَاسقِ به مَن كانَ صِرْف الهَوى وَالوُدَّ يَسقينَا[1]

ويبدأ الشاعر هنالك بأداة النداء التي للبعيد «يا ساري البرق» تنفيسا عما في نفسه من أنفاس حرَّى مكبوتة، ويكنو عن الأمطار بـ«ساري البرق» وقيمة الكناية هنا إظهار قوة الرغبة في رجائه سرعة السقيا للحبيبة..

وتعريف «البرق» يمنح السحاب والمطر قوّة اندفاع وغزارة فيما تترجمه «أل»، من كونه البرق التام البروق والخطورة، وتعريف «القصر» للعهد، كما فيه تمام الصون للحبيبة، لأنه «القصر» الذي تقصر فيه الحُرَم الشريفة..

ويأمره «غادِ» أي بكِّرهم بالسقيا، وأفضْ عليهم أسباب النعيم والرخاء،

(١) غادِ: أمرٌ من غادَى أي: أَتَاهُ باكِرًا، والقَصْرُ من البِنَاء مَعْرُوفٌ، وقال اللّحْيَانيّ: هو المَنْزِلُ، وكُلُّ بَيْت من حَجَرٍ: قَصْرٌ- قُرَشِيَّةٌ، سُمِّيَ بذلك لأَنَّه يُقْصَرُ فيه الحُرَم، أَي يُحْبَسْن، وجمعه قُصُورٌ، وفي التَّنْزِيل العَزِيز (ويَجْعَل لكَ قُصُوراً)[الفرقان: ١٠]، (لسان العرب: قصر).

ويكرّر أمره «واسق به..»، أمرا خارجا عن أصل وضعه الحقيقيّ، لأنه ليس للشاعر قِبَلٌ بجبر السحاب على تلك السقيا، فخرج الأمر إلى معني التمنّي، وفاء وشوقا لمن في «القصر» من حبيب..

والسقيا الأولى في «اسق به» دعاء بسقيا حقيقية، والسقيا الثانية استعارة تصريحية تبعية، لأنها مستعملة في غير معناها الحقيقي، لأنه مستعمل في معنى «يمنحنا الهوى والود»، وفي «صِرْف[1] الهوى» دعم وترشيح للمجاز «يسقينا»، وفي «صِرف الهوى» استعارة مكنية، بتشبيه الهوى بشرابٍ صاف، يمْتع الشاربين..

وفي تقديم المفعول في «صِرْفَ الهوى والودَّ يسقينا» عناية بشأنه لصفائه وخلوه من كل شائبة تنغِّص على الشاعر نعيمه ولذته، وصِرف الهوى خالصُه، أو هو الهوى الملتهب الحار، فمن معاني الصِرْف الشجر الأحمر والدم، فكأنه يسقيه هوى حارّا محمرّا.

ولا يزال الشاعر يلحُّ علي اختصاصه بذلك من ولَّادة قَبْلا فيسلط الفعل على ضميره «يسقينا» أي دون غيرنا، وإن كان الأسلوب لا يمنع سُقيا المحبوب غيرَ الشاعر لكنه لم يطلق هكذا «يسقي» بل قيّد بمفعول مخصوص «يسقينا»، ويومئ الشاعر بالماضي «كان» إلى تباعد هذا الزمان الجميل حتى ولو كان قريبا، فإنه مضى ولا سبيل إلى ملابسته واحتضانه والتلذذ به بعدُ..

وفي البيت إرصاد يهيّئ المتلقي للقافية، ويوحي إليه بأنها من جنس «السقيا»، وبذلك تشتدّ وثاقة الكلم، ويأتي مشدودا أوّله إلى آخره، ثم يطلب الشاعر إلى «ساري البرق» أن يسأل أليفه وحبيبه- يقصد ولّادة- هل يذكر الشاعرَ كما يذكره الشاعرُ، وهل يعنِّيه ضياعُ حبّه ويرهقه تذكُّرُه ذكرياتِه كما يعنِّيه حبُّه وتذكُّرُه؟ يقول:

---

(١) والصِّرْف- بالكسر- شجر أَحمر، ويسمى الدمُ والشرابُ إذا لم يُمْزَجا صِرْفًا، والصِّرْفُ الخالِصُ من كل شيء، (لسان العرب: صرف).

وَاسأَلْ هُنالِكَ: هَلْ عَنَّى تَذكُّرُنا إلفًا تذكُّرُهُ أمسَى يعنِّينَا؟(١)

ولا يزال الشاعر يستنفر عناصر الطبيعة، فيلجأ إلى «ساري البرق» - السحاب- ويأمره، خالعا عليه تشخيصا، ويرينا إيّاه إنسانا يتأتى منه تنفيذ الأمر، على سبيل الاستعارة التصريحية، ويتشبث به عنصرَ خير لا يمكن لأحد الوصول للأحبة المكنونين في «القصر» إلا هو.

عطف الشاعر قوله (واسأل هنالك: هل عنّى تذكُّرنا إلفا...) على قوله (يا ساري البرق، غاد القصر واسق به...) لما بينهما من التوسط بين الكمالين، والتوحُّد في الوجهة اللغوية، فكلاهما من وادي الإنشاء الحي المؤثر في النفس..

ويؤْثر الشاعر مادة الفعل «عنَّى» ليعكس مدى المعاناة في نفسه وشدّة الفراق على نفس الأحبة إذا كانوا وما زالوا متعلقِين بالذكريات مثله، وأسند فعل التعْنِية والإرهاق «عنَّى» لذكراهم، إسنادا مجازيا لسببيتها فيه، ونكّر «إلفا» تفخيما لشأنه، وتشويقا لصفته المرتقبة: «تذكُّره أمسى يُعنِّينا»، واختار الشاعر مادة «الإلف» المصورة بطبعها المحبوبيْن مؤلّفين في قرَنٍ واحد، كناية عن كمال الوصل وتمام التنعُّم بالقرب..

ومع أنه كرّر «عنَّى - يعنِّينا»، و«تذكّرنا - تذكُّره» ومن شأن هذا التكرار الحاصل عن قربٍ أن يكدَّ اللسان ويرهق الآذان، غير أنه وقع لذيذا مطابقا في مقامة وسياقه أمتع المطابقة وأعلاها، كما أنه أحدث في البيت جرسا قويّا ثابتا، وأقام في الوهم صورة التقابل البديعيّ الرائع، ويرمز الشاعر بـ«أمسى» إلى أفول نجم الهوى، وخلود الشاعر إلى الضياع، لذلك كانت المعاناة شديدة على نفسه «يُعنِّينا»، وذلك مقصود هنا فجاء ملائما للمقام بخلاف «أضحى» في البيت الأول من القصيدة- كما

(١) الإلْف الأَلِيفُ يقال حَنَّتِ الإلْفُ إلى الإلْفِ وجمع الأَلِيف أَلائِفُ مثل تَبِيعٍ وتَبائِعَ، (لسان العرب: ألف).

رأيناه هناك..

ولا يزال الشاعر يستنفر قوى الطبيعة ويلتمس إليها أن تعينه على تجاوز محنته، يقول:

وَيَا نسيمَ الصَّبَا بلّغْ تحيّتَنَا مَنْ لَوْ على البُعْدِ حَيّا كان يحيِينا(١)

وكأن الشاعر بهذا النداء يستميل نسيم الصبا، ويتلطّف إليه بقبول الأمر «بلّغ» وتنفيذِه، ويستعمل أداة البعيد «يا» إحساسا بأن نسيم الصبا اللائق بحمل التحايا إلى الأحبة رفيع المنزلة بعيد المكانة في نفسه، وتصرّف الشاعر في ترتيب عناصر الصلة فقدم الجارّ والمجرور «على البعد» إيحاء بقوة أثر التحية من المحبوب مهما ضعفت أو بعدت.

ويرى الشاعر أثر السعادة في نفسه- لمجرد تحيّة من الممدوح- حياةً على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية «يحيينا»، ويوظف الشاعر جناس الاشتقاق بين «حيًّا» و«يحيينا» تزيينا للفظ وخداعا عن المعنى وإيقاظا للأرواح من سُبات الرتابة على النغم المطرد..

ويعرف «البعد» لشدة أثره في نفسه، فهو البعد البعيد، الذي لا يرجى طيّه وعودة الوئام معه، ومع ذلك فإنه يُطوَى ولا يُعتد به حالَ افتراض الإخبار بتحية ترد من الحبيب، ويرتب الشاعر على ما سبق من نداءِ نسيمِ الصَّبا وأمرِه بتبليغ التحية للأحبة استفهاما يحمل قوة الرجاء في تحقيق الأماني بموافاة الدهر ومصافاته ومساعدته، بعد ما كشف عن معاداته واستجابته لدعاء الأعداء في المقطع الأول، يقول:

فهلْ أرى الدّهرَ يقضينا مساعفَةً مِنْهُ، وإنْ لم يكُنْ غبّـًا تقاضِينَا(١)

---

(١) الصَّبا: ريحٌ معروفة، تُقابل الدَّبُور، ... ومَهَبُّها المُسْتَوِي أَن تَهُبَّ من موضع مطلع الشمس إِذا اسْتَوى الليلُ والنهارُ، (لسان العرب: صبا).

ويصبّ الشاعر الاستفهامَ المجازي الذي أريد به معنى التمني على رؤيته ذلك من الدهر، وذلك من خلال الاستعارة المكنية القائمة على تشخيص الدهر في صورة المساعف ذي القدرة على المعاونة، لا على صنيع الدهر نفس القضاء «فهل أرى الدهر يقضينا»، لأنه معنيٌّ بمباشرته ذلك فعلا وتمتعه به واقعا، لا بحصوله من الدهر أصلا، ويصوغه مضارعا «أرى» لتعلّق غرضه بتجدّد الموافاة والمصافاة من الدهر، وكذلك عطاء المضارعة في «يقضينا»، مع تعلقه بأن تكون مساعفة الدهر إياه قضاء نافذا، وحكما محتوما، إلى كونه في نظر الشاعر قضاء حقا ومِلكا خالصا صدقا، ووفاء واجبا «منه»..

وفي إسناد المضارع «يقضي» إلى «الدهر» مجاز عقليّ مصوّر، لأن الدهر لا يَقضي ولكن يُقضَى فيه، فهو ظرف القضاء، ولا شكّ أن قضاءه سيكون أعظم وأنفذ من قضاء غيره لعظمته واتساعه، كما أن في إثبات «القضاء» الذي هو من لوازم المشبه به «الإنسان القاضي» - المحذوف المضمر في النفس- للمشبه الذي هو «الدهر» استعارةً مكنية، من شأنها أن تقيم في النفس خيالا طريفا، لدهرٍ يَقضي ويُنْفِذ قضاءه، وذلك كله من الأسباب التي يتعلّق بها الشاعر في سبيل الوصول إلى غرضه من عودة حبيبته إلى سابق وصلها..

وفي توظيفه مادة المساعفة وتنكِيرها ما يعكس رغبة الشاعر في سرعة ذلك، ثم يقيد رؤيته ذلك من الدهر- والمستفهم عنها- بـ«إنْ» في جملة الحال في الشطر التالي «وإن لم يكن غبّا تقاضينا» أي متكررا مرة بعد مرة، فهو يتشبّث بضرورة

=

(١) قال اللَّيْثُ: سَاعَفَهُ: مُسَاعَفَةً: إذا سَاعَدَهُ، أو وَاتَاهُ علَى الأَمْرِ، أي: وَافَقَهُ في حُسْنِ مُصَافَاةٍ، ومُعَاوَنَةٍ، (تاج العروس من جواهر الْقَامُوس لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبي الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، ط. دار الهداية، د. ت).

حصول تلك المقاضاة من الدهر حتى وإن لم يتكرر من الشاعر التقاضي، فينبغي على الدهر مساعفته ومواتاته ومصافاته وبرّه بإتاحة اللقيا من جديد..

ثم يصف الشاعر منبت حبيبته، ويخبر بأنها نبتت في بيت عِزّ ومُلك، بحيث إنها كالمتفرّدة في صفاتها وحسنها، فلا تشبهها بنات جنسها، بل لا يشبهها الخلق جميعا «الورى»، يقول:

رَبيبُ مُلكٍ، كَأَنّ اللهَ أَنْشَأَهُ مِسكـًا، وَقَدّرَ إنشاءَ الوَرَى طِينَا[1]

ويؤثر الشاعر صيغة «ربيب» مبالغة في انتفاعها حسنا وجمالا من بيت المُلك والعز الذي ترعرعت فيه، وآثر لفظ «مُلك» ونكّره إشعارا بكمال أسباب العزة والنعيم للمحبوبة، وآثر أداة التشبيه القوية «كأن» تأكيدا ومبالغة في تمام حسنها وجمالها..

ويسند الشاعر الإنشاء لله- تعالى- مؤازرة للمعنى المراد، لأن الله- تعالى- القادر وحده على هذا الإبداع «أنشأها مسكا» خالصا فخما عظيما، بدلالة تنكيره «مسكا»، ويضع الشاعر جملة «قدّر إنشاء الورى طينا» في مقابلة «أنشأه مسكا»، فأسند الإنشاء أولا لله- تعالى- ثم أسند في الثانية التقدير لا الإنشاء إليه- تعالى- إشعارا بأن هذا التقدير من الوادي غير المرغوب، هكذا يرى الشاعر كل بنات جنسها في درجة دنيا من الحسن والبهاء، وأن حبيبته شيء آخر وخلْق مخصوص، والمتلقي حينما يسمع ذلك ويتأمله ويقارن بين النساء بما عهد فيهن من حسن

---

(١) الرَّبِيب: ابن امرأةِ الرجل، فهو رَبِيبٌ لزوجها، وزوجُها المَرْبُوب له؛ وإنما قيل له رابٌّ لأنّه يَرُبُّه ويُرَبِّيه- وهو الغذاء والتربية- وابن المرأة هو المَرْبُوب، فلهذا قيل: رَبيب كما يقال للمَقْتول: قَتيل وللمجروح: جَريح؛ وكان عُمر بن أبي سَلَمة يُسمّى رَبيبَ النبي ﷺ. غريب الحديث، للقاسم بن سلام الهروي أبي عبيد، ق.د/ محمد عبد المعيد خان، ط.١ دار الكتاب العربي- بيروت ١٣٩٦.، والوَرِقُ والوِرْقُوالوَرْقُ والرِّقَةُ الدراهم (لسان العرب: ورق).

وجمال ويعلم أن ولّاده بالنسبة إليهن مسك إلى طين حينها يذهب وهمه- لا شك- إلى حوريات الجنة ويتوهم كأن ولادة نزلت من هنالك، ثم ينقلنا الشاعر في وصف ولّادة إلى صورةِ الفضة المضروبة وَرِقا، متوّجا بالذهب الخالص، يقول:

أَوْ صَاغَهُ وَرِقًا مَحْضًا، وَتَوجهُ مِنْ نَاصِعِ التِّبرِ إِبْداعًا وتَحسِينا(١)

ويستعير الشاعر «الصياغة» للتكوين، إضفاء لمعاني التأنق والتألق، والدقة في تكوين أعضائه، ورشّح الصورة بذكر الورِق المحض والفضة الخالصة، والتتويج بناصع التبر وخالص الذهب، ونكّر «ورقا» ووصفه «محضا» تفخيما لصفته، وعرّف «التبر» تعظيما لشأنه، مما يخلع على الحبيبة نفاسة المخبر وجمال المظهر، ولذلك دعم الصورة بالإبداع والتحسين «إبداعا وتحسينا»، أيْ إبداعا وتفرُّدا في الجوهر النفيس، وتجميلا وتزيينا للمظهر الخارجي..

وفي البيت تشبيه بليغ في قوله: «أو صاغه ورقا» أي كالورق، فشبه محبوبه في الجمال الظاهري بصورة شيء حسن جميل، صيغ من الفضة الخالصة المتوجة بناصع التبر، وهذه الصورة من الصور المتداولة القريبة لكن الشاعر تصرف فيها كما نرى فمنحها البعد والغرابة والقبول..

وفي الترشيح بـ«التتويج» ما ينقل الصورة الخيالية إلى العَيان، بحيث يُتخيل جسم المحبوبة كله مصوغا من الصفاء والبهاء «ورقا»، وبأن وجهها الأعلى تعلوه الحمرة، ويتبدّى خلف بشرته رقراق الدماء الحمراء، «توجه بناصع التبر»، ولذلك كان ينبغي على الشاعر أن يلي هذا البيت قوله:

---

(١) الوَرِقُ بكسر الراء: الفضة، والتِّبْرُ: الذهبُ كُلُّه، وقيل هو من الذهب والفضة وجميع جواهر الأَرض من النحاس والصُّفْرِ والشَّبَهِ والزُّجاج وغير ذلك مما استخرج من المعدن قبل أَن يصاغ ويستعمل، ... والتِّبْرُ الفُتاتُ من الذهب والفضة قبل أَن يصاغا فإِذا صيغا فهما ذهب وفضة، (لسان العرب: ورق، وتبر).

«كانت له الشمس ظئرا .....»

لتتعانق الأشباه، ثم ينتقل الشاعر إلى وصف ليونة المرأة، وأثَرِ العزّ والنعيم على جسدها، يقول:

إذَا تَأوّدَ آدَتْهُ رَفاهِيّةً تُومُ العُقُودِ، وَأدمتَهُ البُرَى لِينَا(١)

ويقطع بأن تأوّده وتثنيَه وتَدَلُّلَه أمر مقطوع مجزوم به، لأنه «ربيب ملك» تثقله اللّآلئ المزدوجة والعقود النفيسة المتكاثرة، فيقيد بـ«إذا»، وأن هذا أمر مفروغ منه، ثم يحترس الشاعر بتقديم الحال «رفاهيةً» بعد الفعل «آدته» وقبل تمام ذكر الفاعل، فالمحبوب تؤُودُه تومُ العقود لا إرهاقا وإيذاء لكن رفاهية وتنعّما، وجاء تضعيف عين الفعل «تأود» كنايه عن أصالة التدلّل والتثنّي في المحبوبة، وأنه ليس مصطنَعا، ثم إن فيه تصويرا لرطوبة جسدها وتثني لحمها وراء أعضائها..

ثم تأتي الجملة التالية «أدمتْه البُرى لِينا» احتراسا- أيضا- فإدماء الخلاخل لسيقان المحبوبة لم يكن عن بؤس وشقاء، بل كان من ليونة ورقّة، وذلك كناية عن وفْرة أسباب النعيم الذي تتقلب فيه الحبيبة، وفي تنكير «رفاهية- لينا» ما يؤازر البيان الكاشف عن جمال الحبيبة، ونرى بين «تأود» و«آدتْه» جناسا خادعا لذيذا، لما بينهما من تشابه وتداخل لفظا وتباعد واختلاف معنىً..

ثمّ يرى الشاعر أن هذا الحبيب من الجمال بحيث إنه كان يرتضع أنوار

---

(١) التأَوّد: التثني، وأَوِدَ الشيءُ- بالكسر- يأْوَدُ أَوَداً فهو آودٌ: اعوجَّ، وخص أبو حنيفة به القِدْحَ، وتأَوّد الشيءُ تعوّج، ... (لسان العرب: أود)، الرَّفاهَةُ والرَّفَاهِيَة والرُّفَهْنِية: رَغَدُ الخِصْبِ ولينُ العيش، (لسان العرب: رفه) والتُّومةُ: اللؤلؤة، والجمع: تُوَمٌ وتُومٌ، (لسان العرب: توم). والبَرى: التُّراب، المخصص ٤/٤٤٧لأبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، ت. خليل إبراهم جفال، ط، ١دار إحياء التراث العربي- بيروت ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.

الشمس، حيث كانت تميل إليه وتنعطف عليه في خبائه وكِلَّتِه، في حين أنه ما تبدّى ولا ظهر للشمس إلا نادرا، يقول:

كانتْ لَهُ الشّمسُ ظئراً في أكِلَّته بَلْ ما تَجَلّى لها إلاّ أحايِينَا[1]

كأنّما أُثبتَتْ في صَحنِ وجنتِهِ زُهْرُ الكَوَاكِبِ تَعوِيذاً وَتَزيِينَا

ويستعير الشاعر الشمس لأُمٍّ ولّادة إذ كانت تُنشّئها، أو لخدامها إذ يخدمونها، أو لنفسه إذ كان يلاقيها في كِلَّتها، ويرى كل هؤلاء شموسا كانت تمدّها بأسباب النعمة والجمال والبهاء.

ومن صفات «الظئر» أن ينعطف على ما ليس واجبا عليه الانعطاف عليه، وإذا كان ذلك حال الظئر البعيد فما الظن بالأم الرؤوم والأب الملك المسؤول والحشم الخدوم والحبيب الملفوح! لا شك أن كل أولئك سيكونون أحرص على إفعام الحبيب المعنيّ ضياءً وبهاء، ثم يعيد الشاعر في جملة الإضراب «بل ما تجلّى لها إلا أحايينا» - يعيد الضمير في «لها» على الشمس الأولى- وهي المستعارة- بمعنى الشمس الحقيقية، إيهاما بأن الشمس الأولى شمس حقيقية ونجم سماوي فعلا، وفي ذلك الخيالُ العالي..

وفي الإضراب «بل ما...» ما يكشف عن غرابة اكتساب المحبوب من الشمس تلك الصفات من البهاء والصفاء في حين أنه ما تجلّى للشمس إلا أحايين محدودة، وفي مادة «التجلّي» ما يشعر بتفوّق المحبوب علي الشمس الحقيقية، لأن المتجلِّي

---

(١) الظِّئْرُ- مهموز- العاطفةُ على غير ولدها المرْضِعةُ له، من الناس والإبل الذكرُ والأُنثى في ذلك سواء، والجمع: أَظْؤُرٌ وأَظْآرٌ وظُؤُورٌ وظُؤَار، (لسان العرب: ظأر)، والكِلَّة: السِّتر الرقيق يُخاط كالبيت، يُتَوَقّى فيه من البَقِّ... ويسمى التاج إِكْلِيلاً، وكَلَّله: أَلبسه الإِكْلِيل...وأَكِلَّةَ جمع إِكْلِيل، (لسان العرب: كلل) والتأَكُّل: شدة بريق الكحل إذا كسِر (لسان العرب: أكل).

يكون أعلى منزلة وأرفع قدرا من المتجلّى عليه، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾(١).

ثم يأتي التشبيه في البيت الثاني «كأنما أُثبِتتْ في صحن وجنته زهر الكواكب» لينشر لصاحبته صورة رائعة بما أنشأ من خيال طريف، إذ تصرّف في الصورة فأحسن تركيبها، وفصّل في هذا التشبيه المتداول القريب المبتذل فضمن له بعد طبقته وعلوّ درجته، ورَفَعَه عن مستوى الابتذال والقرب..

وقد آثر مادة الإثبات والغرس «أثبتت» وجعل المثبت «زهر الكواكب» وجعل ذلك التثبيت «في صحن» بظرفيّة تضْمن التمكّن لا التسطّح، ورأى للوجنة صحنا، إبانة عن صقال الوجنة ونعومتها واتساعها، ويتوقف الشاعر عند حدوده من الانتماء إلى الطين المذكور قبل بيتين، ويعتذر عن فرق ما بينه وبين حبيبته، إذ كانت من المسك نشأةً، ويعتذر بأن ذلك الفرق لا يضرّ مع الوصال، لأنه يمنحها من المودة ما يعوِّض نقْصَ التكافؤ بينهما يقول:

ما ضَرّ أنْ لمْ نَكُنْ أكفاءه شرَفـًا وَفي المَوَدّةِ كافٍ مِنْ تَكَافِينَا

فيوقع النفي على فعل الضرّ مباشرة «ما ضرّ»، ويحذف المفعول، أي: ماضرّها ولا ضرّ غيرها، ويطلق فعل الضر «ضَرَّ» عن التقييد بمفعول مخصوص تعميما لنفي الضُرّ، وتحاشيا من إيقاع صريح الضرّ على ضمير الأحبة لفظا، وكيف يُسلِّطه عليهم وهو الذي يفتديهم من كل الضرّ بنفسه!

وفي صيغة اسم الفاعل «كافٍ» إشارة إلى قوّة المودّة في إثبات الكفاءة ودوامها وعدم تخلُّفها أو اهتزازها، وفي صيغة التفاعل «تَكَافِينا» إفصاح بتفاعلهما وتكاملهما وتبادلهما جوانب الكفاءة المؤهِّلة للُّقْيا وجنْي ثمار الوئام المأمول عودته..

---

(١) الأعراف: ١٤٣.

ويبلغ الشوق بالشاعر مبلغا يُنطقه بندائها مباشرة: يا حديقة غنّاء بالخير، يقول:

يا رَوْضَةً طالَما أجْنَتْ لَوَاحِظَنَا وَرْداً، جَلاهُ الصِّبا غضّـاً، وَنسْرِينَا[1]

ويفصل الشاعر بين البيت وما قبله؛ لما بينهما من كمال الانقطاع، إذ أخذ في النداء هنا (يا روضة...) بعد الإخبار هناك (كانت له الشمس... كأنما أثبتت في صحن وجنته) فكل منهما- إذاً- من واد، ثم يظل الشاعر آخذا فيما يلي في العطف (يا روضة... ويا حياة... ويا نعيما...) حتى يصل إلى ذروة التقدير والإجلال (لسنا نسميكِ إجلالا وتكرمة...).

ويراها روضة غنّاء بالخير والجمال، ويناديها نداء استمالة والتماس، ويدعم الصورة في «روضة» ويرشحها بالاجتناء والإجناء «أجنت لواحظنا»، والذي يجني هو الأيدي، لكن المجتنَى هنا مما يخصّ الأعين اللواحظ، لأنه اللون البهي الجميل..

ويجعل ثاني مفعولي أجنتْ «وَرْدا»، على سبيل الاستعارة التصريحية، بتشبيه بهاء المحبوبة وجمالها بالورد ثم تركه إلى ذكر الورد مباشرة، وينكّر «وردا» لإتاحة وصفه بجملة «جلاه الصِّبا غضا ونسرينا»، فيرى الشاعر الوردَ «خدود المحبوبة» مجلوًّا ناضرا، وأنه ساعد على ذلك وغذاه صِباه الذي أمدّه بأسباب الجمال والبهاء، وبذلك يُقدّر محذوفٌ فيقال: «جلاه الصبا جسما غضا ورائحةً نسرينا عطيرا» فيكون

---

(١) والرَّوْضةُ البُسْتانُ الحَسَنُ، وأَجْنَى الثمَرُ أَي أَدْرَك ثمره (لسان العرب: روض، وجنى)، بالعين وإليه لحظا ولحظانا نظر إليه بمؤخر عينه من أحد جانبيه... وهي لاحظة ومقلة لاحظة أيضا، والجمع: لواحظ (المعجم الوجيز: لحظ)، جَلا الأُمورَ أَي أَوضحها وكشفها والغَضُّ والغَضِيضُ الطَّرِيُّ (لسان العرب: غضض) والنِّسْرِين ضرْب من الرَّياحين (لسان العرب: جلا، ونسر).

الشاعر قد ذكر من كلا الطرفين «المعطوف والمعطوف عليه» ما يغني عن المحذوف منه..

وفي صيغة «طالما» التي كرّرها الشاعر في هذا المقطع إفصاح بتطاول ذلك وتكرار التنعم به، كناية عن توافر أسباب العُلْقة والارتباط الروحي المتين، وشدّة الحُرْقة لفراق الحبيب والحرمان منه، ويرى الشاعر أن حبيبته (حياة) من شأنها أن تحيي، ويناديها أيضا نداء استعطافٍ، فيقول:

ويَا حياةً تملّيْنَا، بزهرَتِهَا مُنىً ضروبًا، ولذّاتٍ أفانينَا[١]

وفي تنكير المنادَى «حياة» تفخيم لشأنها وإفراد لنوعها، وتهيئة لوصفها «تَملَّيْنا بزهرتها» أي تمتّعنا وتشبّعنا وتهنّأنا بجمالها ورونقها وطعومها وروائحها، وبكل ما في «الزهرة»، ولا شك أن زهرةً تستمد حياتها وبهاءها من مادة «الحياة» تكون أكمل حياةً وبهاء ورواء..

ويجعل الشاعر لها «زهرة» وبهجة من نوع خاص تلائمها وتختصّ بها «زهرتها»، ويجمع الـ«مُنَى» ويصفها بالـ«ضروب»، ويجمع الـ«لذّات» كذلك ويصفها بالـ«أفانين» تصويرا للكثرة المتكاثرة من صنوف المُتَع التي نالها الشاعر في رحاب حبّها، وقد وُفِّق الشاعر إذ اختصّ المُنى بوصف الضروب واللّذات بوصف الأفانين، لأن المُنى إلى العقل أقرب، واللذات بالعاطفة والفنّ أخصّ، كما أنها كانت في حينها غالية عالية، مما شأنه أن يكون بعيدا وما حقّه أن يكون في حيز «الأماني» المستبعَدة المستحيلة، ومع ذلك هو تملّى بها ومنها، كناية عن فحولة شخصيته..

---

(١) تَمَلَّى إِخْوانَه مُتِّعَ بهم يقال مَلاَّكَ الله حَبيبَك أَي مَتَّعَك... (لسان الغرب: ملا).والمُنَى بضم الميم جمع المُنية وهو ما يَتَمَنَّى الرجل. (لسان العرب: منى). والأفانين: جمع فَنٌّ وهو واحد الفُنُون وهي الأَنواع، والفَنُّ الحالُ، والفَنُّ الضَّرْبُ من الشيء(لسان الغرب: فنن).

ثم ينادي الشاعر المحبوبة للمرة الثالثة في الأبيات على التوالي إلحاحا على الاستمالة، يقول:

ويَا نعِيمـًا خطرْنَا مِنْ غَضارَتِهِ في وَشْيِ نُعْمَى، سحَبنا ذَيلَه حينَا[1]

ويراها الشاعر «نعيما» عظيما، على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية، فيلخّص القضية ويرفعها إلى أرفع درجات النعمة على عشيرها، ولا شك أن أبلغ الصفات الحسنة في المرأة الجميلة خصوصا وفي المرأة عموما أن يراها حبيبها نعيما، عاطفة وعقلا، جسدا ورطوبة، رقّة وعذوبة..

وقد زحزح الشاعر سحْب الذيل من نفسه إلى وشى النُّعْمَى والنعيم، فلم يقل «سحبتُ ذيلي أو جررتُ أثوابي على صفحة الوشي المنمنم الجميل»، وإنما سحب الشاعر ذيل «النعيم» المحبوب المذكور أول البيت، وكأن الشاعر كان يتتبّع المحبوب ويرعاه، ويسحب له ذيول أثوابه الكاسية الفضفاضة، وتلك صورة ممتدّة كبرى، يركّبها الشاعر من روضةِ نعيمٍ، يجرّ الحبيب في وشيها الناعم ذيولَ أثوابِ حبيبه، ويتبختر فيه الحبيبان وينعمان، لا ينغص عليهما سعادتَهما شيءٌ..

على أن كلمة «حِينا» آخر البيت تبدو فيه حشوا زائدا لا مكان له، لأنها تُفْرِد «حِينا» وتنكّره، فكأنه كان مرة نادرة لم تتكرر، وهذا ما يلتقي مع عطاء «مُنًي» في البيت السابق، لكنه يناقض وصفها وما بعدها «منى ضروبا- لذات أفانينا»، وهذا لا يتأتّى في مرّة ولا في مرّات، بل لا بدّ من التكرار الكثير حتى يتأتّى للشاعر أن يصفه بالضروب والأفانين..

وأرى الشاعر موفقّا في اصطفاء ألفاظه هنا من حيث الاتساق ومراعاة النظير

---

(١) الخاطِرُ المُتَبَخْتِرُ يقال خَطَرَ يَخْطِرُ إذا تَبَخْتَرَ والخَطِيرُ والخَطَرَانُ عند الصَّوْلَةِ والنَّشَاطِ، ... يَخْطِرُ في مشيه أَي يتمايل (لسان الغرب: خطر)، والنُّعْمى والنَّعِيمُ والنَّعْماء والنِّعْمة كله الخَفْض والدَّعةُ والمالُ وهو ضد البَأْساء والبُؤْسى. (لسان العرب: نعم).

وتصوير المعاني النفسية، انظر إلى «النعيم» و«الخَطْر» فيه و«الغضارة» و«وشْى النُّعْمى» و«سحب الذيل في الروضات» والمبالغة في «نعمى» دون النعيم وخلافه- تجد الاتساق التامّ والتألق والتأنق الموفق..

ثم يلفت الشاعر بصراحة إلى ما كان يغلّفه فيما سبق من معنى التبجيل والتوقير لمحبوبته، إذ كان يخاطبها بضمير جماعة المخاطبين «أنتم» يقول:

لَسنا نُسَمّيكِ إجْلالاً وَتَكْرِمَة وَقَدْرُكِ المُعْتَلي عَنْ ذاكِ يُغْنِينَا

ويختار من أدوات النفي- في التعليل لعدم التسمية- فعلا لا حرفا «لسنا» ويسلّطه على صريح التسمية «لسنا نسميك» ثم يأتي التعليل «إجلالا وتكرمة» فيلخّص العِلل كلها في جهتين: الأولى من وادي التوقير «إجلالا» والثانية من وادي الإكرام «تكرمة»، وينتقي لهما صيغتي «الإفعال» و«التفعلة» وهما صيغتان في العربية قويّتان في مقاماتهما كما يتجلّى هنا.

ثم يعلل لذلك الإجلال والإكرام- اللذين يبدو أن الشاعر مبالِغ فيهما- فيؤكد أن قدر الحبيبة معلوم للجميع، مما ينفي تُهمة التجوّز والمبالغة فيصرح بأن للمحبوبة قدرا معتليا يغْنيه عن ذكر اسمها صريحا، لأنها في هذا الصدد متفرّدة لا تشارَك، ولا يلتبس وصفها ولا ذكرها بغيرها، فهو يترك تسميتها اكتفاء بشهرتها وتميُّزها، أمنا من التباس غيرها بها.

وهنا- ولأول مرة- يقترب الشاعر من ذكر الحبيبة بضمير المفردة المخاطَبة صراحة «نسميكِ- قدركِ- ذاكِ» بعدما تغزَّل- بعفّة- في «نعيمها ووشيها وغضارتها ورياضها ونسرينها» إلخ.

يا جنّة الخلدِ أُبدِلنا، بسدرَتِها والكوثرِ العذبِ، زقّوماً وغسلينا[1]

---

(١) السِّدْرُ، شجر النبق، واحدتها سِدْرَة، وجمعها سِدْراتٌ وسِدِراتٌ وسِدَرٌ وسُدورٌ، (لسان =

كأنّنَا لـم نبِتْ، والوصـلُ ثالثُنَـا وَالسّعدُ قَدْ غَضَّ من أجفانِ وَاشينَا(١)

ولا يراها شيئا إلا «جنة الخلد» على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية، التي تلخّص جميع أنواع المُتَع وصنوفها في رحاب تلك الحبيبة الغريبة، وقد وفّق في ترشيح تلك الصورة بمراعاة نظائرها من «السدرة» و«الكوثر العذب» فأوهم أنها جنة الخلد الحقيقية، وقد أخذ الشاعر تلك الصورة من وصف الفرزدق نوارا زوجته بعد أن طلّقها عليه عبد الملك في قصة المعارضة الشعرية المشهورة بينه وبين جرير، حيث قال:

وكانت جنتي فخرجت منها كآدم حين لجّ به الضرار(٢)

=

العرب: سدر)، الزَّقُّومُ طعام أَهل النار... لما أُنزلت آية الزَّقُّومِ: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾﴾ [الدخان: ٤٣ - ٤٤] لم يعرفه قريش، فقال أَبو جهل: إن هذا لشجر ما ينبت في بلادنا، فَمَنْ منكم مَنْ يعرف الزَّقُّومَ؟ فقال رجل قدم عليهم من إِفْريقيَةَ: الزّقُّومُ بلغة إِفْريقيَة: الزُّبْدُ بالتمر، فقال أَبو جهل: يا جارية، هاتي لنا تمراً وزبداً نَزْدَقِمُه، فجعلوا يأْكلون منه ويقولون: أَفبهذا يخوفنا محمد في الآخرة؟ فبيَّنَ الله تبارك وتعالى ذلك في آية أُخرى فقال في صفتها: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾ [الصافات: ٦٤ - ٦٥] ، وقال تعالى: ﴿وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِي ٱلْقُرْءَانِ﴾ [الإسراء: ٦٠]... وكان أَبو جهل ينكر أَن يكون الزَّقُّومُ من كلام العرب، ... وللشياطين فيها ثلاثة أَوجه: ... الثالث: أَنه نبت قبيح يسمى رؤوس الشياطين، قال أَبو حنيفة: أَخبرني أَعرابي من أَزْدِ السَّراة قال: الزَّقُّومُ شجرة غبراء صغيرة الورق مُدَوَّرَتُها، لا شوك لها ذَفِرَةٌ مُرَّة (لسان العرب: زقم).

(١) غَضَّ طَرْفَه وبَصره يَغُضُّه غَضّـاً وغَضاضـاً وغِضاضـاً وغَضاضةً فهو مَغْضُوضٌ وغَضِيضٌ: كفَّه وخَفَضَه وكسره، (لسان العرب: غضض).

(٢) ينظر البيت في: مجمع الأمثال٢/ ٣٤٨، لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، ت. محمد محيى الدين عبد الحميد، ط.دارالمعرفة- بيروت، د. ت.

ويؤثر ابن زيدون بناء الفعل «أبدلنا» لغير فاعله، لأنه لا يتعلق بذكر فاعله غرض، والفاعل المحذوف الذي أبْدله بها زقوما وغسلينا وتسببّ إلى ذلك هو الدهر الذي واتى الأعداء، والمحبوبُ نفسه الذي أنصتَ للوشاة الحاقدين، وهذا المعنى قد مضى في القصيدة صريحا..

ويرشح الشاعر الـ«جنّة» التي نادى فيه حبيبه بجملة الحال «أُبدلْنا بسدرتها والكوثر العذب» لأنهما من واديها، فقوي الإيهام بكون الجنة حقيقية غنّاء بالثمار والرواء، وعرّف السدرة بالإضافة إلى ضمير الجنة «بسدرتها» في حين عرف «الكوثر» بـ«أل» ووصفه بـ«العذب» وفي كلا التعريفين دعم لإيهام الشاعر بأنه يتحدث عن جنة الخلد الحقيقية، ودعَم ذلك الإيهام بمقابلهما من الزقوم والغسلين، وفي هذا كله اقتباس من القرآن الكريم، غير أنه اقتباس مرذول بغيض لا يتناسب وقدسية القرآن الكريم، وقد اشترط البلاغيون ألا يكون الاقتباس من القرآن في الخلاعة والمجون والفسوق، وفي تنكير «زقوما وغسلينا»[١] إيحاء بخطرهما وفظاعتهما، مما يبين عن سوء بلواه وظلمة حياته وشدة بؤسه بعيدا عنها.

وفي البيت لفٌّ ونشرٌ[٢] مرتَّب، إذ «الزّقّوم» طعامٌ قبيح يُرَدّ في المقابلة إلى الطعام الطيّب «السدرة»، و«الغسلين» شرابٌ قبيح يردُّ في المقابلة إلى الشراب

---

(١) الغسلين: صديد أهل النار مأخوذ من الغسل كأنه غسالة جروحهم وقروحهم»، الكشف والبيان، لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، ط.١ دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان – ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠٢ م. «وكل جُرْح غَسَلْتَه فخرج منه شيء فهو غِسْلِينٌ فِعْلِينٌ من الغَسْل من الجرح والدبَر (لسان العرب: غسل).

(٢) «اللف والنشر: ذكر متعدد على جهة التفصيل أو الإجمال ثم ذكر ما لكل واحد من غير تعيين ثقة بأن السامع يرده إليه».الإيضاح في علوم البلاغة االخطيب القزويني، ط.٤، دار إحياء العلوم– بيروت ١٩٩٨م.

الطيّب «الكوثر العذب» على الترتيب السابق، واللف والنشر من العناصر الأسلوبية التي تمنح الكلام وثاقةً وقوّة التحام، تجعله كأنه كلمة واحدة، فيفرغ في النفس إفراغا واحدا، وذلك أجود الشعر بمقياس رائد البيان العربي أبي عمر الجاحظ إذ يقول: «وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج... فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان»(١).

ثم يبعث الشاعر حسرته ويقررها من خلال البيت التالي الذي يبدؤه بالتشبيه «كأننا لم نبت والوصل ثالثنا...» فيشبه حالته التي صار عليها من الهجران والغم بحالته لم يبت في أحضان ولادة والوصل قارن بينهما والسعد قد أخجل الواشين وكسر أنوفهم، وهذه المعنى ضعيف؛ لأن حالة مَن يبيت خاليا من هوى محبوبٍ ومِن وصال معشوقٍ آمنا مِن كيد الأعداء- حالةٌ لا يشترط فيها غمّ وهمّ وكآبة، أما حالةُ الشاعر التي يصوّرها منذ أبيات آخرها تجرُّعُ الزقوم بمرارته والغسلين بقذارته فحياة كلها كآبة ومأساة يرثى لها صاحبها..

وكان يجب على الشاعر أن يلجأ إلى معنى مِن جنس «كأني ساورتني ضئيلة»(٢) في بابها من الفرَق والذعر، ومِن جنس «كأنها شيخة رقوب»(٣) من التأهب والترقب، وهكذا، ولو أن الشاعر قدّم البيت الثاني من هذين البيتين على الأول منهما لتحقّق الترقّي المطلوب في ترجمة مأساته وتصويرها، ولكان قد تلافى هذا الخلل، هكذا:

---

(١) البيان والتبيين ١/ ٥٠، لأبي عثمان عمرو بن بحر، ط.٤ دار صعب- بيروت ١٩٦٨.

(٢) ديوان النابغة الذبياني صـ.١٦٤، جمعه وشرحه وعلّق عليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ط.٢، الشركة التونسية للنشر١٩٨٦.

(٣) لعبيد بن الأبرص، ينظر: جمهرة أشعار العرب، لأبي زيد القرشي، مجمهرة عبيد بن الأبرص..

كأنّنَا لم نبِتْ والوصلُ ثالثُنَا وَالسّعدُ قَدْ غَضَّ من أجفانِ وَاشينَا
يا جنّة الخلدِ أُبدِلنا، بسدرَتِها والكوثرِ العذبِ زقّومـًا وغسلينَا

وبعد أن يتراءى للشاعر ضياعُ الأمل في وصل ولّادة وعودتها إلى أحضانه ويدب اليأس في أرجاء نفسه، يعود فيعلق الأمل على وصالها في الآخرة، ويطرد اليأس مؤمِّلا لقياها في موقف الحشر، وهذا يكفيه، يقول:

سِرّانِ في خاطِرِ الظّلماءِ يَكتُمُنا حتى يكادَ لسانُ الصّبحِ يفشينا[1]
إنْ كان قد عزّ في الدّنيا اللّقاءُ بكـمْ في مَوْقِفِ الحَشرِ نَلقاكُمْ وَيكفينَا[2]

فيقيّد كوْن استبعاد اللقاء بها في الدنيا بأداة الشكّ «إن كان قد عزّ في الدنيا اللقاء بكم» ويبثّ من خلاله كراهته لذلك، إبعادا لرائحته وتمنِّيا لطرده إلى حيز المفترض، وتقريرا لتعلقه باللقاء، ثم يؤكّد حتميّة الفراق وبُعد اللقاء بـ«قد»، ويختار مادة «عَزّ» بما فيها من غلبةٍ وقهر.

وهنا يعود الشاعر سريعا إلى طيّ اسم الحبيبة بعد ما كان باشر ذكرها بضميرها «نسميكِ- قدركِ- ذاكِ» قبْلا، مفارقا لضميرها «ك» إجلالا لأمرها- إلى ضمير الجماعة المخاطبة «بكم»، «نلقاكم»، «تلقونا»..

على أن في قوله في القافية «وتلقونا» - على رواية الديوان- مخالَفة لوتيرة النغم المطّرد في القصيدة كلها على بناء القافية على نون مفتوحة مطلقة قبلها مدّ بياء

---

(١) الخاطِرُ: ما يَخْطُرُ في القلب من تدبير أَو أَمْرٍ... والخاطر: الهاجس والجمع الخواطر. (لسان العرب: خطر).

(٢) في رواية للشطر الثاني من البيت: (في مَوْقِفِ الحَشرِ نَلقاكُمْ وَتَلْقُونَا) وهو لا يستقيم مع قافية الأبيات المطردة على طول القصيدة، والرواية الصحيحة ما أثبتها في المتن عن كتاب: : موسوعة الشعر الإسلامي.

لكسرةٍ سابقة، هكذا: «ناسِينَا، يكفينا، تُلْهِينَا... إلخ»، وهذا العيب يسمى في عيوب القافية سناد الإشباع، وهو اختلاف حركة ما قبل الردف بحركتين متباعدتين بين بيت وآخر، فما قبل الردف في كل القصيدة مكسور وفي هذا مضموم، وهو عيب يُغتفر لكثرة وروده في أشعار العرب..

ثم يبني الشاعر الخبر على القطع والحذف والاستئناف في «سرَّان» أي «نحن سران»، لكن الذوق العربي- كما يقرر عبد القاهر في مثله- يوجب إسقاط المبتدأ من الكلام، «لأن نِصبة الكلام وهيئته تروح منك أن تنسى هذا المبتدأ وتباعده عن وهمك، وتجتهد ألا يدور في خلدك ولا يعرض لخاطرك»[١] ربما لأنه «حين يقوى التأثر بالمعنى ويعظم الإحساس به يكون السياق سياق إيجاز ولمح، ما دام ليس هناك ما يدعو إلى النص على شيء معين وإبرازه، لأن ذكْر ما يدلّ عليه السياق والحال هذه عائق يعوق تدفق النغم ويحبس اندفاع الروح السابق»[٢].

فابن زيدون هنا منفعل بالمعني مفعم بتأثيره، لذلك قفز إلى المعنى الأهمّ وبنى خَبره على القطع والاستئناف فقال: «سرّان» والمعنى لا شكّ «هما سرّان»، لأنه حينئذ ممتلئ بمعنى «السّرّ» قاصد إليه، فقفز إليه مباشرة..

وفي إخباره عنهما بـ«سرّان» تجوُّز في الإسناد، إذ جعل نفسه وحبيبته من مادة «السر» الخالص، وأخبر به عنهما[٣]، وجعل نفسه وحبيبته من مادّة السرّ منحوتين، والمعنى: من أراد أن يرى السرّ مجسّدا فلينظر إلينا، وذلك وارد على طريقة «هي

---

(١) دلائل الإعجاز، صـ ١٥١.

(٢) خصائص التراكيب١٢٢.

(٣) يراجع: من بلاغة المجاز العقليّ في صحيح البخاريّ صـ٨٨، للباحث، بحثٌ منشور في حوليّة كلية الدراسات الإسلامية والعربية/ جامعة الأزهر-فرع دسوق العدد الثامن عام ٢٠٠٦م.

إقبال وإدبار»[١]، ثم أتى بالنظير الملائم «في خاطر الظلماء يكتمنا» فالسر يلائم الظلام، ويرشّح المعنى ويدعم الغرض.

وجعَل الشاعرُ للظلام خاطرا، على سبيل الاستعارة المكنية، وبرغم ذلك لم يُبعِد ولم يُغْرِب عن مألوف البيان العربي، إذ رأى الظلماء إنسانا له خاطر يطوِي ذلك الخاطر، وشَبَّه نفسه وحبيبته بالخاطر الذي يُطوَى في الضمي، ثم جعل للصباح لسانا يفشي، بتشبيه الصبح بإنسان على سبيل الاستعارة المكنية بإثبات اللسان- وهو لازم المشبه به المحذوف- للصبح، وقد أحدث ذلك تخييلا بديعا، ثم قابل «الظلماء والكتمان» بـ«الإفشاء والصبح» تماوجا مع المعنى وتتميما للصورة، وفي التعبير بفعل المقاربة «يكاد» إلحاح على إخفاء خاطر الظلماء لهما وسترهما حتى ينعما بالوصال بمعزل عن الأعين النواظر..

وقبل الانتقال إلى دراسة المقطع الرابع أبدي ملحوظات حول ترتيب أبيات هذا المقطع- الثالث-، حيث أرى أن ترتيب الأبيات الأشكل بالمعاني المعروضة ينبغي أن يكون على النحو الآتي:

٢٠. ياسارِيَ البَرْقِ غادِ القصرَ وَاسقِ به ... مَن كانَ صِرْف الهَوى وَالوُدَّ يَسقينَا

٢١. وَيَا نسيمَ الصَّبَا بلّغْ تحيّتَنَا ... مَنْ لَوْ على البُعْدِ حَيّا كان يحيِينا

٢٢. وَاسأَلْ هُنالِكَ: هَلْ عَنَّى تَذكُّرُنا ... إلفًا تذكُّرُهُ أمسَى يعنّينَا؟

٢٣. رَبيبُ مُلكٍ، كَأنّ اللهَ أنْشَأهُ ... مِسكًا، وَقَدّرَ إنشاءَ الوَرَى طِينَا

٢٤. أوْ صَاغَهُ وَرِقًا مَحْضًا، وَتَوجهُ ... مِنْ نَاصِعِ التّبرِ إبْداعًا وتَحسِينَا

٢٥. إذَا تَأوّدَ آدَتْهُ-رَفاهِيّةً ... تُومُ العُقُودِ، وَأدمتَهُ البُرَى لِينَا

---

(١) ينظر: دلائل الإعجاز صـ ٣٠٠.

٢٦. كانتْ لَهُ الشّمسُ ظئراً في أكِلَّته بَـلْ مـا تَجَلّـى لهـا إلاّ أحايِينَـا
٢٧. كأنّمـا أُثبتَـتْ في صَـحنِ وجنتِـهِ زُهْـرُ الكَوَاكِـبِ تَعوِيـذاً وَتَزَيِينَـا
٢٨. يا رَوْضَةً طالَما أجْنَتْ لَوَاحِظَنَا وَرْداً، جَلاهُ الصِّبا غضّـاً، وَنَسْرِينَا
٢٩. ويَا نعِيمـاً خطرْنَـا مِـنْ غَضـارَتِهِ في وَشْيِ نُعْمَى، سحَبنا ذَيلَه حينَا
٣٠. ويَـا حيـاةً تملّيْنَـا بزهرَتِهَـا مُنـىً ضـروبًا، ولـذّاتٍ أفانينَـا
٣١. كأنّنَـا لـم نبِـتْ والوصـلُ ثالثُنَـا وَالسّعدُ قَدْ غَضَّ من أجفانِ وَاشينَا
٣٢. يـا جنّـة الخلـدِ أُبـدِلنا، بسـدرَتِها والكـوثرِ العـذبِ زقّومـاً وغسـلينَا
٣٣. لَسـنا نُسَـمّيكِ إجْـلالاً وَتَكْرِمَـةً وَقَـدْرُكِ المُعْتَلـي عَـنْ ذاكِ يُغْنِينـا
٣٤. إذا انفـرَدَتِ ومـا شُـورِكتِ في صِفَة فحسبُنا الوَصْـفُ إيضَـاحـاً وتبْيينـا
٣٥. ما ضَرّ أنْ لمْ نَكُـنْ أكفـاءه شرَفـاً وَفي المَـوَدّةِ كـافٍ مِـنْ تَكَافِينَـا؟
٣٦. فهلْ أرى الدّهرَ يقضينا مساعفَةً مِنْـهُ، وإنْ لـم يكُـنْ غبّـاً تقاضِـينَا
٣٧. سِرّانِ في خـاطِرِ الظّلمـاءِ يَكتُمُنا حتـى يكـادَ لسـانُ الصّـبحِ يفشـينا
٣٨. إنْ كـان قد عزّ في الدّنيا اللّقـاءُ بكـمْ في مَوْقِـفِ الحَشـرِ نَلقـاكُمْ وَيكفينَـا

فينبغي أن يؤخر قوله: «وَاسأَلْ هُنالِكَ: هَلْ عَنَّى تَذكُّرُنا...» ليُلحَق بقوله: «وَيَا نسيمَ الصَّبَا بلّغْ تحيّتَنَا...» إذ يجب أن يكون معناه لفقًا للأوّل، وذلك لأن الشاعر أمرَ «نسيم الصبا» بتبليغ تحيّته إلى الأحبّة، فلاءم ذلك تكليفه بسؤالهم عن أثر تذكّرهم إياه على نفوسهم: هل يعنّيهم كما يعنّيه تذكّرهم؟ فهذان سؤالان من باب واحد، لكنْ أين سؤالهم ذاك وذلك- وهما من وادي المعنويّات- من طلبه إلى «ساري البرق» سُقيا الحبيبة في قصرها- وهو من باب المحسوسات؟

ثم يأتي قوله: «رَبيبُ مُلكٍ، كَأنّ اللهَ أنْشَأهُ مسكا...» بعد قوله: «تذكُّرُهُ أمسَى

يعنّينَا» تعليلا له من باب الاستئناف البياني، كأن سائلا سألَ: لمَ أمسى تذكُّره يعنّيك يا ابن زيدون؟ فيجيب: لأنه ربيب مُلك... إذَا تَأوّدَ آدَتْهُ... كانتْ لَهُ الشّمسُ ظئراً... كأنّما أثبتَتْ في صَحنِ وجنتِهِ...»، ويستطرد مستقصيا أوصاف الحبيب الذي أمسى تذكُّره يعنّيه: «أوْ صَاغَهُ وَرِقـًا...».

ثم ينفعل الشاعر إلى تلك الأوصاف فيمتلئ بها، حتى يرى الحبيبة روضةً، ويراها نعيمًا، ويراها جنة الخلد: «يا رَوْضَةً طالَما أجْنَتْ لَوَاحِظَنَا... ويَا نعِيمـًا خطرْنَا مِنْ غَضارَتِهِ... يا جنّة الخلدِ أُبدِلنا بسدرَتِها... ويَا حياةً تملّيْنا بزهرَتِهَا...»، ثم يأتي التصريح بالحسرة لفوات ذلك كلّه وطيّه في هامش الذكريات في الصورة الجميلة الهادئة «كأنّنَا لم نبِتْ والوصلُ ثالثُنَا...» ثم يتفاقم الأمر ويشتدّ على الشاعر فيصرخ بأنه تجرّع «الزقوم والغسلين»، بعد تمتُّعه بها جنّةً وارفة الظلال منوّعة الثمار:

يا جنّة الخلدِ أُبدِلنا بسدرَتِها والكوثرِ العذبِ، زقّومـًا وغسلينَا

ثم يختتم المقطع بالتصريح بتهيّبه تسميتها وذكر اسمها مباشرة إجلالا لها وتكرمة، ولأنها متفرّدة معلومة: «لَسنا نُسَمّيكِ إجْلالاً وَتَكْرِمَةً» وبالتالي حُقّ له أن يستشعر عدم كفاءته لها فيعتذر:

ما ضَرّ أنْ لمْ نَكُنْ أكفاءه شرَفـًا في المَوَدّة كافٍ مِنْ تَكَافِينَا»

وهنا يلتمس إلى الدهر أن يسعفه بعودة الحبيب إلى سابق عهده: «فهلْ أرى الدّهـرَ يقضينا مساعفَة» وأن يصيرا سِرّيْن في خاطر الظلماء... ثم يختم المقطع المصور الجميل بتعليق الأمل في اللقيا والوصال على الآخرة إذ لم يكن في الدنيا مساعفة:

إنْ كان قد عزّ في الدّنيا اللّقاءُ بكمْ في مَوْقِفِ الحَشرِ نَلقاكُمْ وَيكفينا

وإن كنت أرى أن موقع البيت الأخير هذا هو آخر القصيدة كما سيأتي توجيه

ذلك بلاغيا هنالك.

ثم ينتقل الشاعر إلى لمْح معنوي جديد، هو امتداد للمعاني السابقة، إذ يقدّم الاعتذار عما بدر منه، وما غلب عليه من مظاهر الانكسار والضعف إزاء الحبيبة، ويتبرّأ من التهمة بنسيانه إيّاها مهما لاقى من عنت، وذلك في المقطع الآتي:

المقطع الرابع

اعتذار عن التشاكي، وَتَبرُّؤٌ من التناسي

٣٩. لا غَرْوَ في أنْ ذكرْنا الحزْنَ حينَ نهتْ ... عنـهُ النُّهَـى وَتركْنـا الصّـبْرَ ناسِـينَا

٤٠. إنّا قرَأنا الأسَى يوْمَ النّوى سُـورَاً ... مَكتوبَـةً وَأخَـذْنَا الصّـبرَ تلقينـا

٤١. أمّـا هـواكِ فلـمْ نعـدِلْ بمَنْهَلِـهِ ... شُـرْبًا وَإنْ كـانَ يُرْوِينَـا فيُظمِينَـا

٤٢. لمْ نَجْفُ أفقَ جمالٍ أنـتِ كوكبُهُ ... سـالِينَ عنـهُ، وَلـم نهجُـرْهُ قالِينَـا

٤٣. وَلا اخْتِيـاراً تَجَنّبْنـاهُ عَـنْ كَثَـبٍ ... لكـنْ عَـدَتْنَا -على كُـرْهٍ- عَوَادِينَا

٤٤. نأسَى عَليكِ إذا حُثّتْ مُشَعْشَعَةً ... فِينـا الشَّـمُولُ، وغنَّانَـا مُغنّينَـا

٤٥. لا أكْؤسُ الرّاحِ تُبدي من شمائِلِنَا ... سِـيّما ارْتيـاحٍ وَلا الأوْتـارُ تُلْهِينَـا

❁ ❁ ❁

يبدي الشاعر في هذا المقطع ذرائعه التي يتذرّع بها ويعلّل لها في تباكيه وتشكّيه بسبب فجيعته بقطيعة حبيبته، ويبدي براءته من أية تهم يمكن أن تلحقه بسبب تلك القطيعة، ويستعطف المحبوبة بلطْف وبكاء، لعلها تعاود الوصال، ويذكر غلبة الحزن عليه، يقول:

لا غَرْوَ في أنْ ذكرْنا الحزْنَ حينَ نهتْ عنهُ النُّهَى وَتركْنا الصّبْرَ ناسِينَا(١)
إنّا قرَأنا الأسَى يوْمَ النّوى سُورَاً مَكتوبَةً وَأخَذْنَا الصّبرَ تلقينا(٢)

وينفي الشاعر وجوه العَجَب من نزول الحزن به في أوقات استيجاب نسيانه وطرده عن النفس، وكذلك لا وجه للعجب من تركه الصبر ناسيا إياه، وكيف لا يتلبّس بالحزن ولا ينسى الصبر وقد تلفّع بأثواب الأسى، ومر عليها بصنوفها جلية محقَّقة!

وقد ناسب نَهْيُ النُّهى عن الحزن مجردَ ذكر الشاعر للحزن دون الإفعام به، ولأن النّاهِي هي «النُّهَى» الكاملة النُّهْيَة والعقل والحكمة، وإذا ذَكَر الحزنَ فقد نسي الصبر وتلبّس بحالة مغايرة، فلا عجب من ذلك، ويقابل الشاعر بين «ذكر الحزن» و«نسيان الصبر» لفتا إلى تقلب النفس بين الأحوال المتغايرة، كناية عن حزنه ومعاناته التي يقاسيهما وقد بلغ به الحال ما نرى.

ويرى معاناته للأسى «قراءة» على سبيل الاستعارة التصريحية أي واضحة جلية، ومقطوع مقضيٌّ عليه بها، وعرّف «الأسى» إشارة إلى كمال فظاعته، وشدة خطورته، ثم يدعم الصورة في «قرأنا» ويرشحها بالتشبيه البليغ لـ«الأسى» بـ«السور المكتوبة» بتلك الصورة اللفظية للتشبيه، وفي إيثار السور إشارة إلى قوة سلطانها، وجلال خطرها، وعظيم تقديره لها، وجمعها «سورا» دلالة على تكاثر الأسى وتزاحم الأحزان عليه وشدة وقعها، ويقدم الشاعر ذكر الظرف «يوم النوى» قبل ذكر

---

(١) النُّهَى: العَقْل، يكون واحداً وجمعـًا، وفي التنزيل العزيز (إِنَّ في ذلك لآياتٍ لأُولي النُّهَى)... وسمي العقل نُهْيةً لأَنه يُنْتَهى إِلى ما أَمَر به ولا يُعْدى أَمْرُه، (لسان العرب: نهى).

(٢) الأَسا مفتوح مقصور: المُداواة والعِلاج، وهو الحُزْنُ أَيضـًا، وأَسا الجُرْحَ أَسْواً وأَسـًا: داواه، (لسان العرب: أسا)، والنَّوى: البُعْد... والنَّوى: الدار، والنَّوى التحوُّل من مكان إِلى مكان (لسان العرب: نوى).

تمييز القراءة «سورا» لأن النوى ويومَه هما اللذان صيَّراه إلى تلك الحال..

وفي قوله: «تلقينا» صورة كنائية رائقة البيان، قائمة على تخييل الصبر في صورة ما يلقّن[1]، حيث جعل الصبر أدبا أو علما يُلقَّن، والقرينة غير مانعة، إذ يمكن ذلك فعلا وإن كان نادرا، ولا تجري به العادة كثيرا، لكن الأغلب المشهور أن الذي يلقّن هو العلم عموما أو القرآن الكريم خصوصا، فجاء «تلقينا» ترشيحا داعما للاستعارة في «قرأنا» بعد قوله: «سورا» ووصفها «مكتوبة»، إلى ما بينها جميعا من مراعاة النظير البديع الآسر، وفي وصف السور بـ«مكتوبة» دلالة على تحقق الأسى، وبرغم رقة المعاني وسبك الأسلوب وقوة وثاقه فإن توظيف «القرآن والسورة» وتلك المصطلحات المقدسة وما يتعلق بها من مثل «التلقين» لا يجوز في ذلك السياق الهابط، وإن كان شيء من ذلك مثل «السورة» قد ورد في شعر النابغة فإنه لا يجوز في الإسلام، إذ يجب أن يبقى للقرآن قداسته..

وأرى في قوله: «أخذنا الصبر» بعد «قرأنا الأسى» تقهقرا في سلم البلاغة، لأن الأولى صورة نادرة والثانية جملة باردة، فالأولى لا يقع عليها ألا أمثال ابن زيدون، أما الثانية فيمكن أن يتناولها العوام فضلا عن الشعراء الموهوبين، فأين «أخذنا الصبر يكفينا» من «قرأنا الأسى سورا مكتوبة»؟ وكيف يتأتّى «أخذنا الصبر يكفينا» مع قوله قبله «تركنا الصبر ناسينا»؟!

وكيف ينفي عجَب العاجبين ويعيبه عليهم لتركه الصبر ناسيا، ثم يصرح بأخذه الصبر مكتفيا به في السياق نفسه؟ ثم يقرر الشاعر أنه على عهد المحبوبة مقيم، لا يمكنه أن يعدل به شيئا، وأنه لم يتحول عن محراب هذا الجمال ساليا ولا

---

(١) اللَّقْنُ مصدر لَقِنَ الشيءَ يَلْقَنُه لَقْنًا وكذلك الكلامَ وتَلَقَّنه فَهِمه ولَقَّنَه إِياه فَهَّمه وتَلَقَّنته أَخذته لَقانِيَةً وقد لَقَّنَني فلانٌ كلامًا تَلْقِينًا أَي فهَّمَني منه ما لم أَفْهَم والتَّلْقِين كالتَّفْهِيم وغلامٌ لَقِنٌ سريعُ الفهم. (لسان العرب: لقن).

قاليا، وإنما حملته العوادي وشغلته الشواغل الصوارف على كُرْه منه، يقول:

أمّـا هـواكِ فلـمْ نعـدِلْ بمَنْهَلِـهِ شُـرْبـًا وَإنْ كـانَ يُرْوِينَـا فيُظمِينَـا

لمْ نَجْفُ أفقَ جمالٍ أنـتِ كوكبُهُ سالِينَ عنهُ، وَلم نهجُرْهُ قالِينَـا(١)

وَلا اخْتِيـاراً تَجَنّبْنـاهُ عَـنْ كَثَـبٍ لكنْ عَدَتْنَا -على كُرْهٍ- عَوَادِينَـا(٢)

ويرى هوى المحبوبة كالشراب العذب الذي يمكن أن يُنهَل منه، ويراه أطيب المناهل على سبيل التشبيه المرشّح بذكر الشراب «لم نعدل بمنهله شرابا» إيهاما بأنه له كالمنهل الحقيقي، ثم يقرّر أن منهلها يَروي فيُظمئ وهذا عجيب، لكنه حقيقة، إذ إن الهوى يُلهب المشاعر كلما استثار النفس فتشتد حرقتها، وبين «يروينا ويظمينا» طباق آسر، بما يتيحه من موازنة بين ضدَّين صادرين من مصدر واحد..

ويختار مادة «الجفاء» وصياغتها مضارعا ليسلّط عليها النفي «لم نجْفُ» لإفراغ دلالة التجدّد كإفراغ دلالة الجفاء، لينتهي الأمر إلى ثبات التعلُّق ودوام الحنين، ويجعل لجمال الحبيبة «أفقا» متراحبا يستهويه ويحتويه، ويسوقه نكرةً «أفق جمال»، ليتيح للسياق وصفه «أنت كوكبه»، ويشبّه المحبوبة بالكوكب المضيء ذلك الأفق «أنت كوكبه»، ويبني الخبر على تقديم ضمير الحبيبة «أنت» إشعارا بتفرّدها هنالك واختصاصها بذلك دون سواها من بنات حواء..

ويسلّط نفْي «الجفاء» على الحال «سالين عنه» أي بغيره مطلقا، ومن المقرر أن

---

(١) الجَفاءِ: البُعْدِ عن الشيء، جفاه إذا بعد عنه...، والجَفاءُ غِلَظ الطبع...، ورجل جافِي الخِلْقة وجافِي الخُلُق إذا كان كَزّاً غليظَ العِشْرة (لسان العرب: جفا)، وسَلاهُ وسَلا عنه وسَلِيَه سَلْواً وسُلُوّاً وسُلِيّاً وسِلِيّاًوسُلْوانـاً: نَسِيَه (لسان العرب: سلا)، والقِلَى: البغض، (لسان العرب: قلا).

(٢) عَداهُ عن الأَمْرِ عَدْواً وعُدْوانـاً وعَدّاه كلاهما: صَرَفَه وشَغَله، والعَداءُ والعُدَواءُ والعادية كلُّه: الشُّغْلُ (لسان العرب: عدا).

النفي إذا دخل جملة بها قيْد توجه النفي إلى ذلك القيد خصوصا[١]، وقد حذف معمول «قالينا» أي «قالين إياه» اكتفاء بمعمول «سالين» وهو «عنه»، وتصفية للكلام بحذف ما تغني عن ذكره القرائن، وتحاشيا من إيقاع فعل القلى على المحبوب ولو كان منفيا.

ثم يقرر الشاعر أن تجنُّبه رحاب المحبوبة وغروبه عن أفق جمالها كان اضطرارا، حملته عليه الشواغل الصوارف، لا اختيارا منه وإيثارا لغيره، ويقذف الشاعر بالحال «اختيار» ليصبّ عليه النفي مباشرة بلا فواصل.

ولذلك يقرر أنه إنما عدَتْه وحملته عليه حمْلا تلك الشواغل المعهودة «عوادينا» من أعمال الوزارة ومن قبلها جفاء الحبيبة وتنائيها، ومن غير ذلك مما تلتمسه له الحبيبة من أعذار صوارف، ويقيّد الشاعر الفعل «تجنبناه» بالجارّ والمجرور «عن كثب» أي: لم يكن ذلك منه عن ترفُّع وتمكّن واقتدار، بل عن ضعفِ حيلةٍ وتجرُّع ذلٍّ وحرمان، وقد جاء ذلك كله استعطافا للمحبوبة التي ولَّتْه ظهرها مائلة إلى غيره، كما قيّد الفعل «عَدَى» بالجار والمجرور «على كُرْه» وقذف به بين جزأيْ الكلام الواحد، وقدمه ليتناغم المعنى مع لفظه.

ثم يقرّر الشاعر أن أساه وحزنه لفراق الحبيبة وضياعِها منه مقيمٌ فيه متلبّس به دائم عليه مهما حاول النسيان، ومهما حسا الخمر واضطربت في أحشائه وغناه مغنيه، وأن كؤوس الخمر لا تلهيه عن حزنه ولا ترسم على وجهه علامة ارتياح وقرار، يقول:

نأسَى عَليكِ إذا حُثّتْ مُشَعْشَعَةً ... فِينا الشَّمُولُ، وغنَّانَا مُغنّينَا[٢]

---

(١) يراجع: دلائل الإعجاز صـ٢٧٩.

(٢) الحَثْحَثَةُ الاضطرابُ، وخَصَّ بعضهم به اضطرابَ البَرْق في السَّحاب، وانْتِخالَ المطر والبرد والثلج من غير انْهِمار، ... والحِثاثَةُ بالكسر الحَرُّ، (لسان العرب: حثث)، وشَعْشَعَ الشَّرابَ شَعْشَعَةً: مزَجَه بالماء، وقيل المُشَعْشَعة: الخَمْرُ التي أُرِقَّ مَزْجُها، (لسان العرب: شعع)، =

لا أكْؤسُ الرّاحِ تُبدي من شمائِلِنَا سِيّما ارْتياحٍ وَلا الأوْتارُ تُلْهِينَا(١)

ويقيد الشاعر الفعل «نأسى» بحرف الاستعلاء «على» في الجار والمجرور «عليكِ»، ويُعمله في ضميرها «كِ» وكأنه يفرغ من نفسه حزنا «على» المحبوبة، ويصبّ من حنانه الباكي، ويقيد بـ«إذا» قطعا بالحدث، كناية عن تمكّن الأسى من نفسه وتغلغله في كيانه كله على كلّ حال، إذ ذكَر أهون الأحوال حزنا وهو وقت شرب الخمر ولحظات صُنْعِها صنيعَها في النفوس..

وفي قوله: «أكؤس» مجاز مرسل لعلاقة المحلية إذ إنه أراد الخمر الحالّ في الأكؤس لا الأكؤس نفسها، مبالغة في كثرة ما يتناوله منها، ومع ذلك لا يريحه ولا ينسيه، كناية بذكر الدليل على قوة تعلقه بحبيبته، وجاء تكرار حرف النفي «لا» تعديدا لانتفاء أثر كل سبب للتسلي على حدته، وأسند «الإلهاء» منفيّا إلى الأوتار على سبيل المجاز لعلاقة السببيّة، وفي جملة «ولا أكؤس الراح تبدي من شمائلنا سيما ارتياح» كناية عن انتفاء صفة الهناءة والراحة أصلا، وهذا أقوى بسوق الدليل القاطع على انتفاء الراحة..

ومع ذلك لا تأثير لها فيه، كناية عن شدّة البلوى وقوّة الأسى، ويجمع الشاعر «شمائله» وعلامات حسنه وبهاءَه وشهامته استعراضا لوفْرة أسبابها من أدبٍ وجاهٍ

=

والشَّمُول: الخَمْر، لأَنَّها تَشْمَل بِريحها الناسَ (لسان العرب: شمل).

(١) الرَّاحُ: الخمرُ، (لسان العرب: روح) والسِّيماوالسُّومةُ: العلامة، ... والسِّيما ياؤها في الأَصل واو وهي: العلامة يعرف بها الخير والشر، قال الله تعالى (تَعْرِفُهم بسيماهم) وفيه لغة أُخرى: السِّيماء بالمد... والمُسَوَّمَةُ المُعَلَّمةُ (لسان العرب: وسم). والأَوْتارَ: جمع وِتر- بالكسر- وهي الجناية، ... والوَتَر- بالتحريك- واحد أَوتار القوس... والوَتَرُ شِرْعَةُ القوس ومُعَلَّقُها، والجمع أَوتارٌ، وأَوْتَرَ القوسَ جعل لها وَتَراً (لسان العرب: وتر).

وعزٍّ وسلطان، ورمز الشاعر إلي كل عوامل التأثير الباطنية من خلال فعل «الراح» في نفسه، وكل عوامل التأثير الظاهرية من خلال أنغام الأوتار وقسيّ المعارك، التي تلهي ظلالُها عن ذكر الأحبّة إلا من تملّك القلب، كما قال عنترة:

ولقد ذكرتك والرماح نواهل مني وبيض الهند تقطر من دمي(١)

كناية عن شدة تعلقه بها وغلبة ذكراها عليه مهما اشتدت عليه الأحداث، وكقول الصفيّ الحلي:

ولقد ذكرتك والجماجم وُقّع تحت السنابك والأكفُّ تطير

والهَامُ في أفق العجاجة حُوَّم فكأنها فوق النسور نسور(٢)

وفي توظيف ابن زيدون صيغة المضارع «تبدي- تلهي» المنفيَّين تفريغ لهما من دلالة التجدد، كما هو نفي لمعناهما، ليصير الحال إلى ديمومة الكآبة ودوام الحزن عليه، وينتهي ابن زيدون في أواخر القصيدة إلى الإفصاح للحبيبة بالرجاء والبكاء، والتشبث بحبهما الأول، ويتمنى عليها الإجابة إلى رغبته، ثم يستشعر اليأس فيلقي عليها السلام مودعا توديعا وفيّا باكيا، فإلى:

المقطع الخامس

رَجَاءٌ مُبَرَّرٌ مُسْتَمِيلٌ، ووَدَاعٌ بَاكٍ وفِيٌّ

٤٦. دومي على العهدِ ما دُمنا مُحافِظةً فالحرُّ مَنْ دانَ إنْصافاً كما دينَا

٤٧. فَما استعضْنا خَليلاً منكِ يحبسُنا وَلا استفدْنا حبِيباً عنكِ يثنينَا

---

(١) تزيين الأسواق ٢/ ٢٠٧، لداود بن عمر الأنطاكي الضرير ت. د. محمد التونجي ط.١ عالم الكتب – بيروت/ لبنان – ١٤١٣هـ – ١٩٩٣.

(٢) ديوان صفي الدين الحلي ١/ ٦٥٥.

٤٨. وَلَوْ صبَا نحوَنَا، من عُلوِ مطلعه بدرُ الدُّجى لم يكنْ حاشاكِ يصبِينا
٤٩. أبْكي وَفاءً وَإنْ لم تَبْذُلي صِلَة فَالطّيفُ يُقْنِعُنَا، وَالذّكرُ يَكفِينَا
٥٠. وَفي الجَوَابِ مَتَاعٌ إنْ شَفَعتِ بهِ بيضَ الأيادي التي ما زِلتِ تُولينَا
٥١. إليكِ منّا سَلامُ اللهِ ما بَقِيَتْ صَبَابَةٌ بِكِ نُخْفِيهَا فَتَخْفِينَا

في هذا المقطع- الأخير من القصيدة - يبلغ الشاعر مبلغ المصارحة المباشِرة للحبيبة «ولّادة»، ويفصح عما كان يغلّفه من رجائه عودتها فيما سبق من الأبيات، ويلتمس منها الدوام على العهد الوثيق الذي قطعاه على نفسيهما، ويغريها بذلك، يقول:

دومي على العهدِ ما دُمنا مُحافِظةً فالحرُّ مَنْ دانَ إنْصافاً كما دينَا
فَما استعضْنا خَليلاً منكِ يحبسُنا وَلا استفدْنا حبِيباً عنكِ يثنينَا

يخاطب الشاعر ولّادة ويلتمس إليها أن تديم ودها له كما كان عهده بها، والأمر «دومي» مستعمل في الاستعطاف والاستمالة، ومادة الدوام مقصودة للشاعر، لأن تقطُّع العَلاقة يؤلمه، وتعدية الفعل بحرف الاستعلاء «على العهد» يشعر بقوة تمكنها المرغوبة لدى الشاعر.

ويوظف الشاعر صيغة الأمر «دومي» في غرض الاستعطاف والاستمالة، ولما كان تقطُّع تلك العلاقة يؤلمه رجّح مادة الدوام «دومي»، وعدّى الفعل بـ«على» الحاملة رائحة الاستعلاء، تعلّقا منه بتمكّن المحبوبة وسيطرتها على العهد والوفاء به.

وتقديمه «ما»-المصدرية الظرفية-مع جملتها «دُمْنا»- الصريحة في الدوام والبقاء- على الحال «محافِظةً» يكشف عن قوّة خشية الشاعر وقسوة معاناته من قطيعتها العاجلة هنا في الدنيا قبل الآخرة، ويلهب الشاعر مشاعرها بجملة التعليل

«فالحر من دان إنصافا كما دينا» ويعطفها على الدين عطفا رقيقا لطيفا، ويحاول أن ينتفع به في إلهاب ضميرها، ويعرّف «الحُرّ» حفزا لهمتها..

ثم يبعث بعلة أخرى تحملها على معاودة الود «فما استعضنا خليلا منك يحبسنا» وفي سبيل دعم هذا المعنى يوقع النفي «ما» على الفعل «استعضنا» دون «استبدلنا» أو اكتفينا» أو غيرهما لأن في «استعضنا» نفْيا لأدنى درجات الاكتفاء بغيرها بديلا لها..

ويعد ذلك- لو كان- حبسا له وأسرا، وأنه بِحبّها ما زال طليقا محلِّقا، غير أسير ولا محبوس، ويكرر المعنى بلفظ آخر «ولا استفدنا حبيبا عنك يَثنينا»، وكذلك في تنكير «حبيبا» ما يشعر بأضعف أنواع الحبيب، ولا يصح هنا أن يحمل التنكير في «خليلا.. حبيبا» على التفخيم والتعظيم، لأن غرض الشاعر نفي أدنى درجات ذلك، تنزيها لنفسه ومبالغة في استعطاف الحبيبة..

وفي إيثار «يثنينا» صفة للحبيب و«يحبسنا» وصفا للخليل براعة من الشاعر، لأن «الحبس» أنسب للخليل لقوة الحبس الملائمة لقوة الخلّ، كما أن درجة الثني من القوة ملائمة لدرجة الحبّ، من حيث إن كلا منهما أضعف من مقابِلِه هنالك، ويقرر الشاعر سيطرة حبها عليه بحيث لا يمكنه الالتفاتُ إلى غيرها، حتى ولو كان «بدرَ الدجى»، يقول:

وَلَوْ صبَا نحوَنَا من عُلوِ مطلعه بدرُ الدُّجى لم يكنْ حاشاكِ يُصْبِينَا

ويعلّق صبوة «بدر الدجى» بـ«لو» في قوله: «لو صبا نحونا» وقوفا عند حدود الواقع من بُعْد تحقُّق ذلك، وعلى افتراض إمكانه لا يكون من الشاعر التفات إليه ولا ميل، وفي إيثار مادة «صَبا» ما يدعم فكرة ثبات الشاعر على حبّه لوَلَّادة، إذ إن الذي يصبو إلى الشاعر هو «بدر الدجى» ويحاول لفْتَه وإيقاعه في شباك هواه، ومع ذلك لا يعيره الشاعر اهتماما، وفي إضافة «نحو» إلى ضمير الجماعة «نا» ما يشعر

بامتلاء نفس الشاعر وزيادة ثقته بحبّه الأول، وعدم تأثّره بمحاولات «بدر الدجى» المفترض صبوته بـ«لو»، فالعلْو يلفت ويأسر، وهو مكمن الأسر لو كان من الشاعر لكن هيهات، وبخاصة إذا كان من المطلع، لأن الطلوع أبهى وأدعى للارتباط منه بعد طول الظهور والابتذال..

وحتى هنا لم يصرح الشاعر بعدُ بفاعل «صَبا» إذ يقول: «لو صبا نحونا من علو مطلعه» فيظلّ يحشد قيودا، ويعلقها بالفعل إثراء للفكرة وإكثارا للفائدة ودعما للغرض، حتى يجيء الفاعل باهرا لافتا آسرا للأنظار والعقول والقلوب: «بدر الدجى»، ومن اللافت إضافة «بدر» إلى «الدجى» لما يحدثه ذلك من مفارقة بين ضدين، يلتقيان فيكون العجب من أنهما يتآزران ويصيران شيئا واحدا، وهما «بدر» الذي هو مبعث الضوء الناعم الهادئ المريح و«الدجى» وهو مبعث الحُلْكة..

ثم يأتي بعد ذلك جواب الشرط «لم يكن- حاشاكِ- يصْبينا» وأصل الجواب «لم يكن يصبينا» لكن الشاعر وضع بين أجزاء الجواب جملة الاعتراض المحترس «حاشاكِ» وقدمها على جملة الخبر «يصبينا» تبجيلا لها، وتنزُّها من التلفظ بما يسوؤها، أو ما ظاهره الاستهانة بها..

وحينما يقول: «ولو صبا نحونا..» ويأتي إلى «لم يكن» يتوقع السامع ويعلم أن القافية من جنس «يصبينا»، وذلك الإرصاد البديعي، وهذا كثير في القصيدة، وهو مظهر من مظاهر بلاغة الشاعر، وفي إسناد فعل الصبوة «صبا» إلى «البدر» مجاز إسناديّ، يهيئ لخيال ممتع، أو يكون الشاعر قد رأى المرأة الفاتنة «بدر الدجى» على سبيل استعارته للمرأة المتكاملة الحسن، وهو كناية عن تكامل الحسن، ومعنى البيتين السابقين يحوم حول البيت التاسع عشر بترتيب الديوان، الذي يقول فيه:

وَاللهِ مَا طَلَبَتْ أهْواؤنَا بَدَلاً... مِنْكُمْ، وَلا انصرَفتْ عنكمْ أمانينَا

ولعل من المناسب أن يلحق بهما أو يلحقا به، وعلى كل حالٍ نجد تكرار هذا

المعنى مما يؤكد وفاء الشاعر لمحبوبته وشدة تعلقه بها، حتى لو انقطعت الصلات بينهما، ولذا كان من المناسب بمكان أن يصرح- عند ذلك- ببكائه وفاء لها في البيت التالي.

ومع نهايات هذا النفس الشعوري الحار في خواتيم القصيدة يفصح الشاعر بالبكاء صراحة، ويسوق خبره التالي موغلا في الاستعطاف والاستمالة لولادة، قانعا منها بالطيف الخاطف، يقول:

أبْكي وَفاءً وَإنْ لـم تَبْذُلي صِلَةً فَـالطّيفُ يُقْنِعُنَـا، وَالـذّكرُ يَكفِينَـا

وَفي الجَوَابِ مَتَاعٌ إنْ شَفَعتِ بـهِ بيضَ الأيادي التي ما زِلتِ تُولينَا

يسوق الشاعر خبر بكائه «أبكي وفاء» لغرض الملاطفة والملاينة والاستمالة للمحبوبة، ويجعل بكاءه وفاء لذكراها الجميلة، وما أروع الوفاء من الحبيب لحبيبته، وما أقسى التنكّر والتجاهل لذوي الأيادي البيضاء، ويقيّد ذلك البكاء الوفيّ منه بجملة الحال «وإن لم تبذلي»..

ثم يقيّد الشاعر عدمَ بذْلها صلته بـ«إنْ» إبعادا لهذا التوقُّع وتشبُّثا بوصلها، وإيماء إليها بأن ذلك يجب أن يكون في حيّز المشكوك المفترَض المستبعد، ثم إنه أوقع فعل البذل «بذلت» على «صلة» نكرة، فأيّ صلة مهما ضؤلت سيقابلها بالوفاء الجميل، وحتى على فرض انعدام «صلة» منها فهو يقنع بطيفها الزائر الذي يأتيه لماما، ويعرّف «الطيف» إيحاء بقوة تأثيره وجليل قدره.

وفي إسناد فعل الإقناع «يقنعنا» لـ«الطيف» وفعل الكفاية «يكفينا» لـ«الذكر» مجاز عقليّ، بإسناد الفعل لسببه، وفيه استعارة مكنية بإثبات لازم المشبه به المضمر «الإنسان» للطيف والذكر، وعبرّ بالمضارع «يكفي» إشعارا بتجدّد الكفاية والقناعة، وأعملَ الفعل «يكفي» في ضميره «يكفينا» إشارة إلى أن ما شأنه أن لا يكفي ولا يقنع غيره يكون بالنسبة له خصوصا ومن هذه الحبيبة بخاصة ذا قدرٍ عظيم وأثر كبير،

ولذلك قدم ما هو فاعل في المعنى ليقصر عليه الفعل في الجملتين «الطيف يقنعنا والذكر يكفينا»، فبَنَى الخبرين «الطيف يقنعنا والذكر يكفينا» على تقديم الاسم على الخبر الفعلي لتقرير المعنى وتوكيده، ووراء تقديم الجار والمجرور «في الجواب» على المسند إليه «متاع» ما يكشف عن قوة تعلق الشاعر بذلك الجواب..

ويقيد الشاعر شفاعتها بذلك الجواب «بيضَ الأيادي» بـ«إنْ» مستبعِدا حصول ذلك منها، ميئِّسا- من خلال «إنْ» الناطقة ببُعْد حصول مدخولها- من تحقُّق «الشرط»، وفي تنكير «متاع» ما يلفت إلى فخامة نوعه وعظمة قدره عند الشاعر، وفي صيغة الماضي بعد «إنْ» في قوله: «إنْ شفعْت به» ترجمة لقوة تعلّق الشاعر بحصول تلك الشفاعة، حتى كأنها صارت إلى واقع يُحكى أنه قد تم تحصيلها فعلا، وفي «بيض الأيادي» كناية عن جميل المعروف الذي كانت تصبُّه عليه..

وفي قوله: «ما زلتِ تولينا» تنويهٌ بأثر الشحنة الكبيرة التي شحنه بها حبّ ولادة، تلك الشحنة التي ما زالت تدفعه وتفعمه وتسيطر عليه، وتُخْلِص حبه وولاءه لها وتضمن عدم التفاته إلى غيرها، حتى ولو كان «بدر الدجى» السابق في البيت الذي قبل هذا، وهذا قمّة الوفاء والحب..

ويختم الشاعر القصيدة بخاتم السلام والوئام المعلَّق على بقائهما في الدنيا، يقول:

إليكِ منّا سَلامُ اللهِ ما بَقِيَتْ صَبَابَةٌ بِكِ نُخْفِيهَا فَتُخْفِينَا

رواية الديوان للبيت «عليك منا سلام الله» والرواية التي رجّحتها أنسب للمقام تلافيا لرائحة الاستعلاء الكامنة في أداته «على» في «عليكِ»، لأن الشاعر يتودد من أدنى، ويستعطف الحبيبة التي هي الآن في المقام الأعلى، ثم إن في الرواية الراجحة «إليكِ» إشعارا ببُعد المكان عن الحبيبة وبُعد المكانة للمحبوبة، ويقدّم

الشاعر في مطلع البيت على المبتدأ «سلام الله» قيدين: الأول «إليك»، والثاني «منا»، ويرتبهما نزولا على حسب درجة التعلُّق النفسيّ والأثر المعنويّ..

فتوجيه السلام من الشاعر إنما يَعني به ولّادة، فالتوجيه إليها هو الأهمّ، ولما كان توجيه السلام ليس إلى جهة دانيةِ الرتبة أو قريبة المنال قدّم ذلك وجعله غايته «إليك»، وهذا السلام الموجّه إليها إنما يستمد قدره وعظمته من حيث إنه «منه» هو، ثم يعرّف السلام بالإضافة إلى لفظ الجلالة «سلام الله» دون الألف واللام «السلام» إضفاء للجلالة والعظمة والقداسة والقوة وغيرها مما هو منها بسبيل على ذلك السلام، لأنه يرسل به إلى «ولّادة»، وما أدراكَ ما ولّادة من الشاعر- كما تنشره تلك القصيدة- من تقدير وإجلال وشدة عُلقة وحُرقة نفس؟

ويعلّق بقاء هذا السلام على بقاء حبّه لها» ما بقيت فينا صبابة»، وعبّر بالصبابة المنبثقة عن الصّبْوة والصبيانية التي يشبه فيها المحبُّ الصبيَّ الصغيرَ في خلل السلوك وهيام النفس وتحكم العاطفة وضعف التفكُّر العقلي، لكن الصبوة في هذه السّنّ من الشاعر تُعاب على صاحبها فيضطر إلى التصنّع والتفنّن في إخفائها استحياء من الناس؛ ولذلك وصفها الشاعر بجملة «نخفيها»، لكنه قدّم على جملة الوصف الجار والمجرور «بك» لأنها باعث الصبابة ومحرِّك الهوى وآسر القلب..

ثم عطف على جملة الصفة «نخفيها» جملة أخرى تقابلها فقال: «فتخفينا»، فالشاعر يرى الصبابة شيئا يخفي ويستر، وكأنها صارت سربالا أو شملة تلفّه وتعمّه وتتجلّى ظاهرة عليه، حتى تخفيه ويصير هو في الظاهر للناظرين ليس إلا قطعة من صبابة، لا أثر فيه للَحم وعظم وجسد، في صورة استعارية مكنية بذكر لازم المشبه به المطوي في النفس مُبِينة يختم بها الشاعر قصيدته، تؤكد أن صبابته بولّادة تُواريه وتطويه وتصيّره إلى خفاء..

وهذا البيت بما يطويه وينشره- مع سابقيْه- من معانٍ يُعدُّ بَراعَة مقطعٍ بديع،

إذ يودّع المتلقي وليس في نفسه تطلُّعٌ إلى مزيدٍ، ومع قوة بلاغة هذا الختام للقصيدة وددت أن لو أخّر الشاعر البيت السابع والثلاثين ليكون تاليا للأخير هذا، أو أن يكون سابقا عليه مباشرة، هكذا:

إنْ كان قد عزّ في الدّنيا اللّقاءُ بكمْ ... في مَوْقِفِ الحَشرِ نَلقاكُمْ وَيكفينَا

إليكِ منّا سَلامُ اللهِ ما بَقِيَتْ ... صَبَابَةٌ بِكِ نُخْفِيهَا فَتُخْفِينَا

فموقع هذا البيت وسط الأبيات هناك كالجسم الغريب، إذ كيف تتوسط هذه المعاني الحزينة- التي هي من وادي الحرمان في الدنيا والتعويل على الآخرة- بين السعد الذي غضّ من أجفان واشيهم، وكونِهما سرين في خاطر الظلماء ينعمان متواريين عن أعين الحساد؟! لذا أرى أن موقع هذا البيت في خواتيم القصيدة هنا أبلغ وأمكن وأبدع، ورحم الله ابن زيدون وغفر لنا وله الزلّات وللمسلمين أجمعين.

نتائج البحث

بعد هذه الجوْلة- الخاطفة- مع الشعر الأندلسي من خلال تحليل نونية ابن زيدون الغزلية الشهيرة- في حب ولّادة بنت المستكفي- يطيب لي أن أسجّل بعض الملحوظات المتعلقة ببلاغتها كما تذوّقتُها، وخلاصتها كما يلي:

- كشفت الدراسة عن حيوية اللغة في الشعر الأندلسي، ويمثله هنا ابن زيدون، إذ كان مفعما بالمعاني، فوار العاطفة، جياش الشعور، لعمق التجربة، وصدق المعاناة..

- أضفى ابن زيدون على الحبيبة هالة من الوقار والحشمة، وظلالا كثيفة من التقدير والتوقير، وذلك بإلحاحه على خطابها في أغلب أبيات القصيدة بضمير جماعة المخاطبين أنتم» دون ضمير المفردة المخاطبة «أنتِ»، وذلك يدل على كمال ثقته في عظمة شخصيتها وجمال شخصها وكمال عفتها وصونها..

- التزم ابن زيدون من جانبه بضمير جماعة المتكلمين «نا» على طول القصيدة أيضا، فأضفى على القصيدة عظمة وفخامة ووقارا مهذّبا، وحقق الأسلوب توازنا واعتدالا..

- تتجلى ميول الشاعر الدينية وثقافته الإسلامية الواسعة واستثماره ذلك في ميدان البيان العربي الأصيل، يتجلّى ذلك من خلال اقتباساته من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وانتفاعه به في تصاويره ودعم معانيه وتقرير أغراضه بوضوح لافت..

- يغلب على مذهب الشاعر- من خلال تحليل القصيدة- ميلُه إلى توظيف عنصر التضاد- من طباق ومقابلة- كلما أمكنه ذلك، واعتمادُه على المقابلة كان أكثر، ومع ذلك الميل جاء بديعه هذا رائقا، متحققةً فيه مقاييس البلاغيين النقاد وعلى رأسهم ما أصّله إمامُهم عبد القاهر من أنْ «يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه

وسَاق نحوَه، وحتى تَجِده لا تبتغي به بدَلاً، ولا تجِد عنه حِوَلاً»[١]، كما جلاه البحث في مظانّه.

- يتعلّق الشاعر كذلك بالتقسيم البديع، مما يُحْدث التوازن المعنوي الجميل بين كل شطرين، وذلك شأنه في أغلب أبيات القصيدة، وجاء جميعه كذلك قارّا قراره ومحقّقا ما أريد به في جميع مواضعه كما تبين في البحث.

- يغلب على الشاعر في تصويره البياني ابتناءُ الكنايات على الاستعارات، بحيث يرسم أوّلا في البيت صورة مجازية ثم يُعقِبها ثانيا بصورة كنائية، دعما لها ومؤازرة لمغزاها، وذلك يهيئ له سبل التوازن البديع الرائع، وهذا وذاك مرتبطان- غالبا- عنده بإحداث التطابق والتقابل المعنويّ أو شِبْهِهما- على الأقل- كما تبين خلال البحث..

- يطّرد في أبيات القصيدة- على طولها- مطابقةُ الشاعر بين ضمير جماعة المتكلمين «نا» - ويقصد بها نفسه- وضمير جماعة المخاطبين «أنتم» - ويقصد بها ولّادة- حبيبته-، وهذان الضميران يسهمان بوضوح في تحقيق التوازن بين طرفي البطولة في قصّة القصيدة وفي عنصريْ الطباق والمقابلة الغالبين- أيضا- في أكثر الأبيات وجُلّ المعاني، وكذلك يهيئان مع الطباق والمقابلة لذلك التقسيم البديعيّ الرائع الذي ميّز تلك القصيدة عن غيرها من قصائد الشعر العربي في أغلبه..

- الإرصاد البديعي مظهر من مظاهر بلاغة الشاعر، تكرر كثيرا في القصيدة، ومن بلاغته أنه يسوق المتلقي ويهيئه نحو معنىً من جنس ما تقدّم، بحيث يتوقع السامع ويعلم أن القافية من جنس كذا، وهذا كثير في القصيدة، وبه تتحقق وثاقة الكلم..

---

(١) أسرار البلاغة للأمام عبد القاهر الجرجاني صـ٨.

- وبرغم ذلك الإحسان الذي حالف الشاعر على طول قصيدته قد لاحت ملحوظات احتسبتها مآخِذ عليه، تتمثّل في ترتيب أبياته على هذا النسق الذي ساقته إلينا المصادر، وذلك المأخذ مبنيٌّ على ما تقتضيه طبائع المعاني ومنطق تسلسلها..

- كذلك قد لاحت لي أثناء التحليل مآخذ أخرى تتمثّل في ضعف بعض الصور البيانية، أو مخالفة طبائع المعاني من حيث تدرجها من الضعيف إلى القوي إلى الأقوى، إلى غير ذلك..

توصيات الدراسة:

توصي الدراسة بعقد موازنات جادّة بين نونية ابن زيدون والقصائد التي عارضتها على مر العصور الأدبية اللاحقة لها؛ بغرض الوقوف على وجوه التأثير والتأثر، وإماطة اللثام عن طاقات اللغة في ألسنة أبنائها في كل جيل؛ لأن ذلك يبقي على اللغة حيّة نابضة في بلادنا وأجيالنا المتعاقبة، في مادة أدبية جاذبة ومشعة، حفاظا على لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف..

مصادر البحث ومراجعه

* القرآن الكريم.

- أسرار البلاغة، للإمام عبد القاهر الجرجاني، ت. محمود محمد شاكر، ط. ١ مطبعة المدني بالقاهرة، ودار المدني بجدة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

- إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث النبوي ١/ ٧٧ لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه د. عبد الحميد هنداوي، ط١ مؤسسة المختار للنشر والتوزيع - مصر/ القاهرة١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- الأعلام لخير الدين الزركلي، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، تأليف خير الدين الزركلي، ط. ٥ دار العلم للملايين ١٩٨٠.

- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، ط. ٢دار الكتب- بيروت، د. ت.

- الإيضاح في علوم البلاغة لجلال الدين أبي عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، ط. ٤، دار إحياء العلوم- بيروت ١٩٩٨م.

- البداية والنهاية، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، ط. مكتبة المعارف- بيروت، د. ت.

- البيان والتبيين، لأبي عثمان عمرو بن بحر، ط. ٤ دار صعب- بيروت ١٩٦٨.

- تاج العروس من جواهر القاموس لأبي الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، ط. دار الهداية، د. ت.

- تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين)، لإحسان عباس، د.

ت.

- تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ت. الدكتور بشار عوّاد معروف، ط. ١ دار الغرب الإسلامي٢٠٠٣م.

- تزيين الأسواق، لداود بن عمر الأنطاكي الضرير ت. د. محمد التونجي، ط. ١ عالم الكتب - بيروت/ لبنان - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣.

- الجامع الصحيح المختصر، لمحمد بن إسماعيل، أبي عبد الله البخاري الجعفي، ت. د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق. ط. ٣ دار ابن كثير، اليمامة - بيروت ١٤٠٧- ١٩٨٧.

- دلائل الإعجاز، للإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، ط. ٢ مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

- دولة الإسلام في الأندلس، لمحمد عبد الله عنان المؤرخ المصري، ط. ٤ مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م

- ديوان ابن زيدون، شرح وتحقيق كرم البستاني، ط. دار صادر- بيروت ١٩٧٥م.

- ديوان النابغة الذبياني، جمعه وشرحه وعلّق عليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ط. ٢ الشركة التونسية للنشر١٩٨٦.

- سنن ابن ماجة، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، ط. دار الفكر- بيروت، د. ت.

- شرح لامية العجم (وهو مختصر شرح الصفدي المسمى الغيث المسجم) لأبي البقاء كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَّمِيري الشافعي، ت. د. جميل عبد الله عويضة، ط. ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

- الكامل في اللغة والأدب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، ت. محمد أبي

الفضل إبراهيم، ط. ٣دار الفكر العربي – القاهرة ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م

– كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للعجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي، ط. دار إحياء التراث العربي، د. ت.

– الكشف والبيان، لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، ط. ١ دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان – ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠٢ م.

– مجمع الأمثال، لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، ت. محمد محيى الدين عبد الحميد، ط. دار المعرفة– بيروت، د. ت.

– المستدرك على الصحيحين لمحمد بن عبد الله أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، ت. مصطفى عبد القادر عطا، ط. ١ دار الكتب العلمية – بيروت ١٤١١هـ– ١٩٩٠م.

– المطرب من أشعار أهل المغرب، لأبي الخطاب عمر بن حسن الأندلسي الشهير بابن دحية الكلبي، ت. الأستاذ إبراهيم الأبياري، الدكتور حامد عبد المجيد، والدكتور أحمد أحمد بدوي، مراجعة الدكتور طه حسين، ط. دار العلم للجميع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥م.

– المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى–أحمد الزيات– حامد عبد القادر- محمد النجار، ت. مجمع اللغة العربية، ط. دار الدعوة، بدون تاريخ.

– من بلاغة المجاز العقليّ في صحيح البخاريّ، للباحث، بحثٌ منشور في حوليّة كلية الدراسات الإسلامية والعربية/ جامعة الأزهر–فرع دسوق العدد الثامن عام ٢٠٠٦م.

– المنصف للسارق والمسروق منه، للحسن بن علي بن وكيع التنيسي، ت. د/ محمد يوسف نجم، ط. ١ دار صادر– بيروت١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

- نفح الطيب نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن المقري التلمساني، ت. إحسان عباس، ط. ١دار صادر- بيروت – لبنان، ١٩٩٧م.

- نقد الشعر، لقدامة بن جعفر، باب نعت النسيب، ت. د/ محمد عبد المنعم خفاجي، ط. ١ مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

- الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ ط. دار صادر بيروت باعتناء إحسان عباس ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

- وفيات الأعيان١/ ١٤٠ لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، ت. إحسان عباس، ط. دار صادر – بيروت، د. ت.

Abstract

This research deals with the study of rhetorical analytical cash and one of the most famous poems Andalusian Raa'iq, are: Vessels son Zadon- Almshahurh- in literary and critical circles (become Altinai alternative Tdanina), they reflect the creative unique and taste linguistically distinct era of periods of the history of the authentic Arabic literature .

One of the objectives of the research - as stated in Mekdmth- Arabic language represented in the source of the most important Massadrھa Oھo Arabic poetry, and stand on the most important features of the style of Arabic poetry, who grew up in an environment of non-Arab patterns, and stand on the creative features in the potty son Zaydoon as a model of the finest Hair Andalusian models, follow Mazaھr artistic honesty in the potty, and the extent of craftsmanship son Zaydoon in controlling expression meanings, then hiring technical characteristics and means charts and directories in the detection of rhetorical poet Murad.

And took the search systems theory approach to elucidate the features of linguistic creativity and artistic taste ؛ they saw him approach best suited to the study of the poem and the preservation of breath poet and Zfrat same freedoms, that theory proven track compositions properties, and touch what exudes its Khaljat dates by the same poet.

And came to study in five Investigation, under the headings derived from exuded meanings and purposes, preceded by an

introduction and boot, and caused sources and subjects indexes.

The study resulted in several notes the most important disclosure of language vitality in San poet, as it was full of meaning, sparkling passion, fizzy feeling, the depth of experience, and sincerity suffering ..

The study concluded that the recommendation to hold budgets Avenue between potty son Zaidoun poems opposed over the subsequent literary ages her, to stand on the faces of the impact and vulnerability, and the unmasking of the energies of the language in the tongues of their children in every generation ؛ because it keeps alive the language vibrant in our country and our generations successive to preserve the language of the Koran and the Hadith ..

Key words:

(Alabdaa- hair Alondlsa- son Zadon- Alniz- potty son Zadon- theory became Altinai).

لمحات نقدية لرؤى بلاغية

د. محمد محمود يوسف البهلول

أستاذ البلاغة المشارك في قسم البلاغة والنقد بجامعة طيبة

bahlool1234@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ٧/ ٢/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة:٣/ ٧/ ١٤٣٦

هذا البحث مدعم من قبل عمادة البحث العلمي بجامعة طيبة

المستخلص:

يعنى هذا البحث بالوقوف إزاء لمحات بلاغية، واجتهادات ذوقية، مما أبداه العلماء والنقاد حول بعض النصوص، ورآها الباحث غير دقيقة من وجهة نظره، اعتمادا على قرائن علمية، وملابسات مقامية، وأحوال سياقية للنص المفسر من الذكر الحكيم، أو النص الشعري المنقود..

وقد صنفت البحث إلى: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، ينهض المبحث الأول بعرض بعض آراء المفسرين ولمحاتهم البلاغية حول أسرار التراكيب القرآنية ومناقشتها.

وينهض المبحث الثاني بعرض بعض الآراء النقدية واللمحات الذوقية حول المسائل البلاغية والنصوص الشعريةومناقشتها.

وخلص البحث إلى أن المجال الذوقي ذو مرونة، بحيث يستوعب كل اجتهاد مؤسس على ذوق ذوق لا يتصادم مع فكرة النص من جهة، ولا يتصادم مع الفِكَر البلاغية والنقدية المؤصلة من الجهة الأخرى..

كلمات مفتاحية:

(لمحات- النقد- الرؤى- البلاغة- الذوق- السياق- الآراء).

المقدمة

الحمد لله ملء السموات وملء الأرض ومل ما بينهما وملء ما شاء من شيء بعد، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فإن فكرة هذا البحث تبرز لمحات نقدية للباحث حول بعض الرؤى البلاغية، والوجهات الذوقية في الدرس البلاغي.

ولا شك في أن الدرس البلاغي مترع بالملامح الذوقية التي تكشف عن جمال البلاغة تعبيرا وتركيبا، وتصويرا وبيانا، وكشفا عن معنى، وإبرازا لمغزى.

وكثير من هذه اللمحات الذوقية كانت تعتمد على أسس في البلاغة راسخة، وقواعد ثابتة، ما يجعلها تدلف إلى النفس والحس والعقل حاملة براهين الإقناع، ودلائل الإمتاع.

وهذه كثرة كاثرة حظي بها الدرس البلاغي قديما وحديثا.

وهناك رؤى بلاغية أخرى كانت نوعا من الاجتهادات، وضربا من التلمسات التي تحاول تبريرا لفكرة، أو تقريرا لمعنى، أو تحليلا أو تعليلا لمسألة.

وهذه وتلك امتلأ بها الدرس البلاغي في تعدد فنونه، وتنوع غصونه.

فالقرآن الكريم التف حوله مفسرون تعددت مشاربهم، وتنوعت ثقافتهم، واختلفت أذواقهم للنص القرآني، فتجد نفسك مشدودا مأسورا، ومجذوبا مسرورا، بذوق مفسر حول كلمة من النظم مختارة، وعبارة منتخبة، وصورة بيانية مرشحة، فلا تملك نفسك لها دفعا، فتنثال في قلبك انثيال الماء على الصخرة الملساء، في يسر ولين.

وهناك وقفات ذوقية قد يقف عندها المتأمل فلا تروق له، ولا تأخذ طريقها إليه، وتلك الذوقيات لم تنحصر في النظم القرآني وحده، بل وجدت مجالها إلى النصوص النبوية والشعرية، والقواعد البلاغية.

فكانت هذه طرقا ملحوبة تفتحت فيها أكمام العقول، واستشرفت إلى كشف دررها عقول الفحول، فامتلأ الدرس البلاغي بما يشوق ويروق، ويثير وينير، ويوم أن اهتديت لمطالعة كلام العلماء في الدرس البلاغي تكون عندي - بملازمة أفكارهم، وصحبة بيانهم، وكثرة ألفتي لهم -ما يجعلني أحك بعض ما أقرؤه على محك ذوقي، فتكشفت لي رؤى رأيتها من وجهة نظري أقرب إلى الصواب.

وبكثرة المطالعة والدرس اجتمع لدي كثير من تلك اللمحات النقدية، فرأيت أن أعرضها في هذا البحث، ولا أدعي أنها هي الصواب، ولا أم الباب، وإنما هي وجهات نظر حككت فيها العقل بالعقل، والذوق بالذوق، وليس هنا باس، في تأمل كلام الناس، ولا حرج على الأفيل المثلوم أن يتتبع آثار القروم، أو ينتجع الأقعى في لذيذ المرعى، وقدما قالوا: «استنت الفصال حتى القرعى.

فجاء هذا البحث تحت عنوان «لمحات نقدية لرؤى بلاغية» وقد تعددت هذه اللمحات، فمنها ما يتعلق بتوجيهات المفسرين البلاغية، ومنها ما يهتم بالشواهد البلاغية، ومن ثم جاءت هذه الدراسة في مبحثين بعد المقدمة التي كشفت فيها عن الموضوع وملابساته.

المبحث الأول: لمحات نقدية لبعض إشارات المفسرين البلاغية.

وتحته ثلاثة عشر مطلبا:

المطلب الأول: لمحات حول بلاغة التعريف.

المطلب الثاني:لمحات حول بلاغة ألوان من الإطناب.

المطلب الثالث: لمحات حول بلاغة الإفراد.

المطلب الرابع: لمحات حول بلاغة الحذف.

المطلب الخامس: لمحات حول ما قيل عن البسملة.

المطلب السادس: لمحات حول بلاغة الاستعارة.

المطلب السابع: لمحات حول بلاغة القسم.

المطلب الثامن: لمحات حول بلاغة التقديم.

المطلب التاسع: لمحات حول بلاغة الالتفات.

المطلب العاشر: لمحات حول بلاغة المناسبات.

المطلب الحادي عشر: لمحات حول بلاغة الإفراد والجمع.

المطلب الثاني عشر: لمحات حول بلاغة القصر.

المطلب الثالث عشر: لمحات حول مخالفة بعض الكلمات القرآنية القياس اللغوي.

المبحث الثاني: لمحات نقدية حول تحليل بعض شواهد البلاغة الشعرية.

وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: لمحات حول النقد المعنوي.

المطلب الثاني: لمحات حول عيب الغرابة.

المطلب الثالث: لمحات حول عيب المخالفة للوضع اللغوي.

المطلب الرابع: لمحات حول مخالفة الكلمة للسنن اللغوي.

و**الخاتمة** عرضت فيها لما توصلت إليه هذه الدراسة، ثم جاءت فهارس البحث.

فالله أسأل أن يكون هذا البحث قريبا من الإنصاف، بعيدا من الإجحاف، نائيا عن الزلل، عادلا عن مواطن الخلل، إنه على ما يشاء قادر، والحمد لله في الأولى والآخرة.

المبحث الأول

لمحات نقدية لبعض إشارات المفسرين البلاغية

في هذا المبحث سأقف عند بعض إشارات المفسرين البلاغية التي كشفوا عنها من خلال معالجتهم للأساليب القرآنية، وهذه الإشارات رأيت أنها ليست القول الفصل فيما تحمله الأساليب من بلاغة عالية ونظم فريد، ورأيت أن تلك الأساليب العالية قد تقبل احتمالات وتوجيهات أخرى:

المطلب الأول

لمحات حول بلاغة التعريف

عرض الطاهر بن عاشور لأسلوب الخبر عند وقوفه على عبارة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[١] وذكر فيها وجهتين للعلماء، فمنهم من ذهب إلى أن الأسلوب خبري لا إنشاء، ومنهم من ذهب إلى أنه خبر يراد به الإنشاء، وقد مال الطاهر إليه وذكر بأن هذا هو الحق الذي لا محيد عنه، والسر الذي به عدل عن الإنشاء إلى الخبر، هو الدلالة على الدوام والثبوت، والاستغراق والاختصاص والاهتمام، وهذا لا يمكن حصوله بصيغة الإنشاء»[٢] والقول بالخبرية هو رأي الجمهور، يقول الألوسي: «والذي أرتضيه أنها إخبارية كما عليه الجمهور ويد الله مع الجماعة»[٣].

وتعليل الألوسي ليس بمقنع في البحث العلمي ولو علل بتعليل الرازي لكان

---

(١) سورة الفاتحة الآية ٢

(٢) التحرير والتنوير ١/ ١٥٧-١٥٨-١٥٩-١٦٠-١٦١-١٦٢

(٣) روح المعاني للألوسي ١/ ١٠٢ ت/ على عبد الباري عطيه –دار الكتب العلمية –بيروت– ط١ ١٤١٥هـ

أسوغ، فقد ضعف الرازي من قال: «بأن الحمد ثناء في ضمنه أمر»[١] من وجهين:

الأول: إنه إخبار عن كون الحمد حقا له، وهذا كلام تام في نفسه، الثاني: إنه يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وأفعاله[٢].

والقول بان التقدير «قولوا الحمد لله» ضعيف؛ لأن الاحتمال إنما يصار إليه ليصح الكلام[٣].

والحق أن التعبير بالخبرية أبلغ لسببين:

الأول: إن النفس البشري مجبولة على استثقال الأوامر، واستجابتها للصيغ الخبرية أكثر.

الثاني:إن الصيغة الخبرية تفيد ثبوت الحمد لله سواء حمده الناس أولم يحمدوه.

وقد عرض الطاهر أيضا للتعريف في لفظ «الحمد» في قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٤]، وتبنى رأي الزمخشري الذي نفى أن تكون للاستغراق، وحكم الزمخشري بأن الاستغراق الذي توهمه كثير من الناس وهم منهم»[٥].

وساق الطاهر دليلا على قوة هذا الوجه بأن المصدر هنا «الحمد» في الأصل عوض عن الفعل، فلا جرم أن يكون الدال على الفعل والساد مسدة دالا على

---

(١) تفسير الطبري جامع البيان في تفسير القرآن ١/ ١٠٢ ت/أحمد محمد شاكر –مؤسسة الرسالةط١ ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م، والمحرر الوجيز لابن عطية ١/ ٦٦، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ٢٢ ت/ سامي بن محمد سلامة – دار طيبة ط٣ ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

(٢) مفاتيح الغيب ١/ ٢٢٥

(٣) نفسه.

(٤) سورة الفاتحة الآية ٢.

(٥) التحرير والتنوير ١/ ١٦٠، وراجع الكشاف ١/ ٢٦

الجنس»[١].

فيفهم من كلام الطاهر أن الجنسية في الحمد ليست قسيمة لام العهد، وإنما المقصود بالجنسية هنا هي العهد الذهني الذي هو قسيم العهد الذكري، وقد تبع الطاهر الزمخشري في هذا، إلا أنه كان ينبغي على الشيخ الطاهر وهو المتأخر زمنا أن يبين مقصود الزمخشري من قوله: «تعريف الحمد تعريف الجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو»[٢].

في حين أن ابن المنير وهو المتقدم زمنا، كشف عن مقصود الزمخشري حين بين أن الزمخشري جعل تعريف الحمد من النوع الثاني من نوعي العهد، وهو العهد الذي ينصرف فيه إلى الماهية باعتبار تميزها من غيرها من الماهيات كالتعريف في» أكلت الخبز»[٣]، وعلل ابن المنير إطلاق الزمخشري الجنسية لعدم اعتنائه باصطلاحات أصول الفقه[٤].

وعلى هذا يكون في تعريف الحمد استغراقا، إلا أن القول بالاستغراق وعدمه كان مثار خلاف بين العلماء[٥].

وقد قال الرازي وتبعه ابن كثير والشوكاني إلى القول بالاستغراق[٦].

---

(١) التحرير والتنوير ١/ ١٥٩

(٢) الكشاف ١/ ٢٦

(٣) حاشية ابن المنير على الكشاف ١/ ٢٦

(٤) نفسه .

(٥) راجع البحر المحيط ١/ ٣١ ت/ د/ عبد الرازق المهدي –دار إحياء التراث العربي ١٤٢٣هـ –٢٠٠٠م، وحاشية الطيبي على الكشاف المسماة فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب ١/ ٧٢٢-٧٢٣-٧٢٤ت: أياد أحمد العوج، د/ جميل بني عطا ط١ ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

(٦) راجع مفاتيح الغيب ١/ ٢٥٥، وتفسير ابن كثير ١/ ٢٣، وفتح القدير للشوكاني ١/ ٢٢ –دار ابن كثير –بيروت–ط١ ١٤١٤هـ

وأنا لا أرى رأيهم في القول به، وأرجح ما ذهب إليه الزمخشري، وتبعه فيه الطاهر من القول بالجنسية، خاصة إذا استوجهنا رأي من ذهب إلى أن لفظ الحمد لفظ الخبر، وليس في ضمنه إنشاء، وعلى القول بالخبرية فيكون الله سبحانه وتعالى أخبر عن حمده لنفسه حمد الذات للذات، فهو حمد لا يعرف كنهه ولا تدرك صفته، إذن هو حمد مخصوص معروف لا يعرفه إلا الله.

واللافت في هذه المسألة أن الطاهر الذي اتبع الزمخشري في وجهته بعدم الاستغراق، ذكر ما ينقض ذلك يقول: «إن الاستغراق حاصل هنا بالمثال، لأن الحكم باختصاص جنس الحمد يستلزم انحصار أفراد الحمد فيه سبحانه؛ لأنه إذا اختص الجنس اختصت الأفراد»(١).

وهذا كلام غير سديد؛ لأن القول باختصاص الجنس يستلزم اختصاص الأفراد كما ذكر الطاهر يدل على استغراق الجنس، وقد نفاه الزمخشري وتبعه الطاهر، فكيف يقول به هنا؟

وإذا عددنا الجنس هنا الحقيقة الجنسية فلا يلزم فيه اختصاص الأفراد أيضا؛ لأن المراد بالحقيقة هي نفس الحقيقة لا ما يصدق عليه من الأفراد واللافت أيضا أن الشيخ الطاهر ذهب إلى أن في التعبير اختصاصا ادعائيا، وهو بمنزلة القصر الادعائي للمبالغة»(٢).

وبني هذا القصر على أن التعريف للجنس، واللام في «لله» للاختصاص، وهذا أمر غير مقنع في الاصطلاح البلاغي للقصر، ولعل اقتناع الطاهر به لم يكن كافيا بدليل قوله: «فهو بمنزلة القصر الادعائي «فلو كان قصرا لكان الأنسب للطاهر أن يدل على طريقه ودلالته، لا أن يكشف عما ينزل منزلته، ليقنعنا بالقصر كما دلنا

---

(١) التحرير والتنوير ١/ ١٦٠

(٢) نفسه

على القصر في آية الجاثية: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحَمْدُ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَرَبِّ ٱلْأَرْضِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[١]، وذكر أن طريق القصر فيها هو التقديم»[٢].

ولعل الطاهر بنى القول بالقصر على كلام العلماء، الذي كان فيه ما يشير إليه، لكنهم لم يقولوا به، جاء عن الرازي قوله: «إنه إخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له»[٣]، وأن القول بالاستغراق الجنسي «يلزم أن قوله: «الحمد لله» ينفي حصول الحمد لغير الله»[٤].

لكن هذا الكلام لا يخرج عن دائرة الاختصاص اللغوي المفهوم من المعنى، ولا يدخل في طرق القصر التي اصطلح عليها البلاغيون.

ولعل الذي دفع الطاهر إلى القول بادعائية القصر لأنه رأى أن الحمد قد يستعمل لغير الله مثل ما ورد عن العرب في أمثالهم «عند الصباح يحمد القوم السّرى»[٥].

وفي تعريف الأنهار نقل الطاهر ما ذكره الزمخشري من أن التعريف قد يراد به الجنس أو تعريف العهد»[٦].

وقد تبع الرازي، وأبو السعود، والبيضاوي الزمخشري في هذين المعنيين[٧].

وأرى أن الأقرب للسياق والأصل رحما بالمقام القول بعهدية اللام، لأن

---

(١) سورة الجاثية الآية ٣٦.

(٢) التحرير والتنوير ١١/ ٣٧٧

(٣) مفاتيح الغبيب ١/ ٢٥٥

(٤) السابق

(٥) جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري ٢/ ٣٢ –دار الفكر –بيروت.

(٦) الطاهر ١/ ٣٥٤-٣٥٥

(٧) براجع: تفسير الرازي ١/ ٣٥٨، وأبي السعود ١/ ٨٩، والبيضاوي ١/ ٦٠

القول بالجنسية لا يجعل لأنهار الجنة امتيازا تميزها عن أنهار الدنيا لأن المعنى يكون» تجري من تحتها ما يصدق عليه جنس الأنهار... ولما كان في الجنة ما لا عين رأت فلا غرو أن تمتاز أنهارها عن أنهار الدنيا زيادة في الترغيب، ومبالغة في التحبيب، ومن مظاهر تميزها جريها المذكور في الآية «تجري من تحتها الأنهار» فجريها وإن كان من باب الإسناد المجازي إلا أن صورتها تحكي غرابة المشهد الذي لم يؤلف قط والمألوف في الدنيا جري الماء لا الأنهار.

- إن أنهارها ماؤها غير آسن كما ذكرت سورة محمد.

- إن أنهارها تجري في غير أخاديد كما ذهب أبو عبيد ومسروق وغيرهما من العلماء اعتماد على الأثر الوارد في ذلك»[١]، فمن ثم أرى أن هذه المعاني المنبثقة والمقاصد الشريفة ترجح القول بعهدية اللام.

وللطاهر بن عاشور وقفة في تعريف المسند في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾[٢]، خالف فيها العلماء، فهو يرى أن تعريف المسند إليه مع المسند [المعرف بأل الجنسية] المفلحون، من شأنه إفادة الاختصاص غالبا، لكنه هنا مجرد عن الاختصاص، ويفيد الاهتمام بالخبر، وحمله على عبارة عبد القاهر» هو البطل الحامي «أي إذا سمعت بالبطل الحامي وأحطت به خبرا فهو فلان»[٣].

واعتمد الطاهر على عبارة الزمخشري «أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم»[٤].

نرى أن الطاهر استبعد القول بالقصر هنا، ولا أدري ما معتمده في هذا

---

(١) الطبري ١/ ٣٠٤، الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ١/ ٩٥-دار الفكر – بيروت.

(٢) سورة البقرة الآية ٥.

(٣) التحرير ١/ ٢٤٦

(٤) التحرير ١/ ٢٤٦، الكشاف ١/ ٤٩

الاستبعاد؟ في حين أن السياق يقتضيه، والحديث عن صفات المؤمنين إغراء يستدعيه، وقد سار علماؤنا على هذا الفهم، فالزمخشري يرى في هذا الأسلوب حصرا يقول: «هم فصل وفائدته الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة، والتوكيد، وإيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره»[١]، فعبارة الزمخشري «دون غيره» صريحة في إفادة القصر، لكن عبارة الزمخشري توهم أن القصر مفهوم من ضمير الفصل، وهذا ما فهمه أبو السعود والبيضاوي وكلامهما يدل على ذلك[٢] والأمر ليس كذلك، فالزمخشري صرح بأن ضمير الفصل دلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة «والتحقيق في هذه المسألة أن ضمير الفصل قد يكون للتخصيص إذا لم يكن ثمّ طريق للقصر كقولهم:زيد هو أفضل من عمرو، وقد يكون لمجرد التأكيد إذا كان القصر حاصلا بدونه كما هنا»[٣].

المهم أن الزمخشري لم ير بأسا في إفادة الأسلوب معنى الحصر، وعليه سار الرازي في تفسيره[٤]، وقد صرح البيضاوي في موطن آخر غير موطن هذه الآية بإفادة القصر قال: «وأولئك هم المفلحون المخصوصون بكمال الفلاح»[٥]، والظاهر عند الشيخ الشهاب هو الحصر لئلا ينتفي الفلاح عنهم[٦].

أما حمل الطاهر أسلوب الآية على مثال عبد القاهر في الدلائل «هو البطل الحامي» فليس بسديد مع أن هناك وجهات أخرى في تعريف الطرفين تفيد معنى

---

(١) الكشاف ١/ ٤٩

(٢) أبو السعود ١/ ٣٤، البيضاوي ١/ ٤٠

(٣) يراجع كلام د/ محمد عبد المنعم خفاجي في تحقيقه للإيضاح ٢/ ٤٩

(٤) تفسير الرازي ٢/ ٢٧٩

(٥) تفسير البيضاوي ٢/ ٣٢

(٦) حاشية الشهاب ١/ ٢١٦

الحصر عند عبد القاهر، منها ما يفيد قصر جنس المعنى على المخبر عنه مبالغة... كقولهم «عمرو هو الشجاع»، ومنها ما يفيدها لا مبالغة كقولهم «هو الواهب المائة...»(١).

فلماذا حمل الطاهر أسلوب الآية على الوجهة الثالثة التي لا تفيد القصر عند عبد القاهر وترك الوجهين الأوليين، مع أن السياق ناطق بإفادة القصر إغراء وتحفيزا، واستنهاضا للهمم واستثارة للعزائم، في أن يتبعوا طريق المتقين، الذي خصّوا بالفلاح؟

المطلب الثاني
لمحات حول بلاغة ألوان من الإطناب

«ذكر العلماء في إعادة «إياك» مع الاستعانة في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾(٢) دون أن يعطف فعل نستعين على نعبد مع أنهما مقصودان جميعا، «أن بين الحصرين فرقا فالحصر في «إياك نعبد» حقيقي وفي «إياك نستعين» ادعائي فإن المسلم قد يستعين غير الله تعالى... قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ ولكنه لا يستعين في عظائم الأمور إلا بالله ولا تعد الاستعانة حقيقة إلا الاستعانة بالله»(٣).

هذه وجهة غير سديدة، فالاستعانة دائما وأبدا في عظائم الأمور وفي غيرها لا تكون إلا بالله، ويجب أن ينعقد قلب المؤمن على ذلك، وطلب العبد العون من أخيه لا ينافي الاستعانة بالله طالما أن قلب المستعين يعتقد أن قضاء الحوائج كلها بيد

---

(١) دلائل الإعجاز ١٢٢ -١٢٣ -١٢٤ ت/ محمود شاطر –مطبعة المدني ط٣ ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

(٢) سورة الفاتحة: ٥

(٣) التحرير ١/ ١٨٦

الله وأن العبد المستعان به ما هو إلا سبب مسخر.

أما آية المائدة التي استشهد بها الطاهر فليست دليلا على جواز الاستعانة بغير الله، وإنما معناها كما ذكر الطبري «وليعن بعضكم أيها المؤمنون بعضا على البر، وهو كما روي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا البر ما أمر الله به، يعني تحاثوا على أمر الله واعملوا به وانتهوا عما نهي الله عنه»[١]

ومما يضعّف وجهة الطاهر ما جاء في تفسير الطبري وابن عطية من أن المعنى: «نطلب العون منك على عبادتنا وجميع أمورنا، وهذا كله تبرؤ من الأصنام»[٢]، فكيف يكون التبرؤ من الأصنام بالغا مع قول الطاهر: «إن المسلم قد يستعين غير الله»، فعبارة الطاهر تفتح بابا جاهد العلماء في إغلاقه.

وتأمل تعليل القرطبي وهو وجيه في هذا المقام، ليكون التبرؤ بالغا من الأصنام يقول: «وكرر إياك لئلا يتوهم إياك نعبد ونستعين غيرك»[٣].

ومثله في الوجاهة ما ذكره الثعلبي: «وإنما ذكر ﴿إِيَّاكَ﴾ ليكون أدل على الإخلاص والاختصاص والتأكيد»[٤].

وما ذكره القرطبي والثعلبي في علة ﴿إِيَّاكَ﴾ أدل وأسد مما ذكره الطبري من أن الإعادة كانت مراعاة للأفصح من الكلام وإن كان يجوز عدم الإعادة[٥].

---

(١) الطبري ٩/ ٤٩٠، بحر العلوم ١/ ٣٦٧

(٢) الطبري ١/ ٦١، ابن عطية ١/ ٧٢

(٣) تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن ١/ ١٦٤ ت/أحمد البردوي، إبراهيم أطفيش دار الكتب المصرية ط٢ ١٣٣٤هـ-١٩٦٤م.

(٤)الثعلبي ١/ ١١٨

(٥) تفسير الطبري ١/ ١٦٤

وقد عرض الشيخ ابن عاشور لقوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾[١]، قال إنها «إشارة إلى أنه ولي التصرف في الدنيا والآخرة فهو إذن تتميم»[٢].

والحق أن مصطلح التتميم تعاورته تعريفات عدة، وتعددت فيه أقوال أهل هذا الفن، الأمر الذي يجعل القول بالتتميم في الآية دون الإقناع، فلو عددنا تعريف الخطيب من أن التتميم عنده فضلة يؤتى به لنكتة[٣] لخرجت الآية عن التتميم عنده وعند صاحب الطراز، فمن الاعتساف البين الحكم على هذه الآية بفضلتها، خاصة وأنها تضفي الهيمنة الكاملة لله في الآخرة، كما كانت في الدنيا ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾، ومن ثم يظهر سداد عبارات المفسرين في معني الآية وما قبلها من «أنه المستولي على أحوال الدنيا والآخرة»[٤]، وأنه مالك الأمر كله[٥] دنيا وأخرى، وذكر ابن رشيق وابن أبي الإصبع ضروبا من التتميم لا تسوغ إدراج الآية فيها»[٦].

المطلب الثالث

لمحات حول بلاغة الإفراد

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَهُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[٧]، قال الطاهر: «كان الظاهر أن يقال: «مطهرات» كما قرئ بذلك، ولكن العرب تعدل عن الجمع مع التأنيث كثيرا لثقلهما، لأن التأنيث خلاف المألوف، والجمع كذلك، فإذا

(١) سورة الفاتحة: ٤

(٢) التحرير ١/ ١٧٥

(٣) الإيضاح مع البغية ٢/ ٣٥٨

(٤) الرازي ١/ ٥٧

(٥) الكشاف ١/ ٢٨

(٦) العمدة ٢/ ٥٠، تحرير التحبير ١/ ١٢٧

(٧) سورة البقرة الآية ٢٥.

اجتمعا تفادوا عن الجمع بالإفراد، وهو كثير شائع في كلامهم»[١].

هذه العلة التي ذكرها الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ليس فيها كبير مقنع؛ لأنه كما سمع عن العرب الإفراد مع التأنيث وهو كثير شائع في كلامهم كما ذكر الطاهر، فقد سمع من العرب أيضا استعمالاتهم الكثيرة الجمع مع التأنيث، وقد جاءت ألفاظ كثيرة في القرآن الكريم مجموعة بالألف والتاء مع التأنيث انظر لفظ «محكمات» و«متشابهات» و«معروشات» و«مقصورات» و«صافّات» و«المرسَلات» و«العاصِفات» و«الناشِرات» و«الفارِقات» و«الملقِيات» و«الذّاريات» و«الحامِلات» و«الجارِيات» و«المُقسِّمات» و«النّازِعات» و«النّاشِطات» و«السّابِحات» و«السّابِقات» و«المُدَبّرات»... كل هذه كلمات قرآنية جاءت في سياقاتٍ متنوّعة، وكان يمكن أن تأتي مفردة، إلا أنها جاءت مجموعة مع تأنيثها، فإذا كان العرب عدلت عن الجمع مع التأنيث للثقل، فلماذا ترك القرآن هذا العدول وهو أكثر الكلام بلاغة في التماس الخفة؟

وممّا يزهد في وجهة الطاهر أن هناك قراءةً –وقد ذكر الطاهر ذلك– لعلي بن زيد «مُطهَّرات» بالألف والتاء، وقد ساق حشد كبير من المفسرين هذه القراءة[٢].

المطلب الرابع
لمحات حول بلاغة الحذف

يرى الطاهر أن متعلق الجار والمجرور في البسملة محذوف تقديره «أقرأ» وتقدير الفعل هنا يراه مقدما على الجار والمجرور، وعلل ذلك بعدم القصد إلى

---

(١) التحرير والتنوير ١/ ٣٥٧

(٢) راجع البحر المحيط ١/ ١٨٩، وتفسير أبي السعود ١/ ٧٠، وتفسير البيضاوي ١/ ٦١، وحاشية الشهاب ٢/ ٧٥.

إفادة البسملة الحصر»[١]، وخالف في ذلك الزمخشريَّ الذي يرى أن الفعل يقدر مؤخرا»[٢]، وقال إن هذا تعمق غير مقبول، لاسيما عند حالة الحذف، فالأنسب أن يقدر على حسب الأصل[٣]، أي يأتي الفعل أولا، ثم القيود.

وفي الحقيقة أن كلام الزمخشري أقرب إلى روح البلاغة، وأنسب لمقاماتها، ففي مثل هذه المقامات التي يبتدأ فيها بالبسملة تبركا واستفتاحا، كان الأوجه والأليق تقدير الفعل مؤخرا؛ تحقيقا للاختصاص كما ذكر الزمخشري[٤]، وتبعه البيضاوي فذكر أن تقديم المعمول هاهنا أوقع [يريد الجار والمجرور] لأنه أهم وأدل على الاختصاص، وأدخل في التعظيم، وأوفق للوجود، فإن اسمه تعالى مقدم على القراءة، كيف لا وقد جعل آلة من حيث إن الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى[٥].

فإن لم يقدم المعمول للاختصاص يقدم التماسا للبركة والتعظيم والتيمن كما ذهب جمع من المفسرين[٦].

وذهب ابن المنير أن تقدير الفعل مبتدأ به يفوت الغرض من التبرك باسم الله تعالى أول نطقك[٧].

وإذا كانت البلاغة العربية هي الضابط في اختيار التعبيرات، والتماس أوجه

---

(١) نفسه.

(٢)الكشاف ١/ ٢٢

(٣) التحرير والتنوير ١/ ١٤٧

(٤) الكشاف ١/ ٢٢ .

(٥) تفسير البيضاوي ١/ ٢٥.

(٦) يراجع: الكشف والبيان عن تفسير القرآن للثعالبي ١/ ٩٥، ومفاتيح الغيب ١/ ٢٣

(٧) حاشية الكشاف ١/ ٢٢، تفسير أبي السعود ١/ ٩، وغرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري ١/ ٦٢.

وتقديرات، إظهارا لأسرار السياقات والمقامات ولطائفها، فإن ما ذكره الطاهر – مخالفا به الجمهور– غير دقيق، ولا أدري كيف حكم بالتعمق على كلام الزمخشري الذي يحاول استنزال صيب البلاغة في جميع الأحوال تعبيرا وتقديرا، وتقديما وتأخيرا، وهل للبلاغة وزن إذا حادت عن هذه الأسرار، ونكبت عن هذه الأنوار.

ووقف الطاهر كغيره من العلماء السابقين على مفعول المشيئة المحذوف في قوله تعالى: ﴿ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1]، وذكر أن المفعول محذوف لدلالة الجواب عليه، ونقل كلاما لعبد القاهر أنه قد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن، كقول الخزيمي:

ولو شئت أن أبكي دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر أوسع

وسبب حسنه أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي دما، فلما كان كذلك، كان الأولى أن يصرح بذكره، ليقرره في نفس السامع، وذكر أن الزمخشري تبع عبد القاهر، وله زيادة ملحوظة، وهي قوله: «لا يكادون يبرزون المفعول إلا في الشيء المستغرب»[2].

وأخذت عبارة الزمخشري التي صاغها من كلام عبد القاهر تتردد بين العلماء، يتعاورونها فيما بينهم، مفسرين كانوا أو بلاغيين[3].

والإضافة التي تحسب للطاهر هنا، هي أنه رفع وهما قد يتوهم، وهو أن المفعول الغريب يجب ذكره، وليس الأمر كذلك واستشهد بشاهدين: الأول قرآني،

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٠.

(٢) يراجع: الطاهر ١/ ٣٢١ –٣٢٢، دلائل الإعجاز ١/ ١٦٤، الكشاف ١/ ٧٤

٢- يراجع: في ذلك الدر المصون ١/ ١٨٣، البيضاوي ١/ ٥٢، أبو السعود ٤/ ١٢٩، الإيضاح ٢/ ١٥٥، الطراز ٢/ ٥٧.

والثاني للمعري، وكان المفعول فيهما ذا غرابة، ومع ذلك حذف وهما قول الله تعالى: ﴿قَالُواْ لَوۡ شَآءَ رَبُّنَا لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةٗ﴾[١]، قال: «وإنزال الملائكة أمر غريب». وقول المعري:

وإن شئت فازعم أن من فوق ظهرها عبيدك واستشهد إلهك يشهد

قال: «فإن ذلك زعم غريب»[٢].

ولي تعقيب على ما ذكره الشيخ الطاهر وهو أن ما ذكره من الشاهدين، لا يقدح فيما ذكره أهل المعاني وقرروه في ذكر مفعول المشيئة المستغرب، فالآية القرآنية التي استشهد بها الطاهر والتي حذف منها مفعول المشيئة فليس الأمر كما ذكر الطاهر من أن المفعول حذف مع غرابته، فالله سبحانه هو المتكلم هنا، وإنزال الملائكة على الأرض ليس غريبا على الله، ولا يستغرب عليه شيء، بل إن هذا الأمر لا يعد غريبا عند بني الإنسان، وقد حكى القرآن عن أولئك المتعنتين المكذبين قولهم: ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ مَلَكٞ﴾[٣]، وقولهم: ﴿أَوۡ تَأۡتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا﴾[٤]، ولا يدفع هذا أن يقال إن تعنّتهم هو الذي دعاهم إلى طلب هذا الشيء المستغرب.

أما بيت المعري فهو من قصيدة قيلت مدحا بالعز والسؤدد وأولها:

إليك تناهى كل فخر وسؤدد فأَبْلِ الليالي والأنامَ وجدّد

إلى أن قال البيت الذي نحن بصدده، وإن كان زعم المعري فيه غريبا كما ذكر الطاهر، إلا أن المعري لم يعده غريبا؛ زيادة في المدح، ومبالغة في الإطراء فنزل

---

(١) فصلت: ١٤.

(٢) التحرير والتنوير ١/ ٣٢٢

(٣) الأنعام: ٨.

(٤) الإسراء: ٩٢.

الغريب منزلة القريب، فحذف مفعول المشيئة معه، ثم إن الحذف في الشاهدين ليس للبيان بعد الإبهام، فقد يكون الحذف للاختصار، ومن ثم فلا وجه لاحتجاج الشيخ الطاهر به.

وذكر ابن كثير علة حذف الحرف في قوله تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾[١]، لأن الآيات بالنون -يعني الفاصلة- فحذف الياء كما قال: ﴿فَهُوَ يَهْدِينِ ﴾ و﴿وَيَسْقِينِ ﴾[٢].

ويبدو أن الحافظ متأثر في هذا بالفراء[٣] ولكن الناحية الشكلية التي قال بها الفراء وابن كثير لم تكن هدفاً أصيلا، وغرضا أساسيا تسعى إليه حذوفات القرآن، ولكن هناك علة معنوية تكمن وراء هذا الحذف قد تكون- والله أعلم- أن في الحذف وعدم الإضافة «ديني» إيماء إلى أن دين محمد ﷺ هو دين جميع الأنبياء والمرسلين من لدن آدم إلى نبينا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وفيه توبيخ عظيم لخروجهم عن كل الأديان وشذوذهم عن رسالات السماء بارتضائهم منهجهم القاصر واعتقادهم العاثر.

المطلب الخامس
لمحات حول ما قيل عن البسملة

بصدد حديث الطاهر عن البسملة، وعرض آراء العلماء في كونها آية من الفاتحة أم لا، نراه يستبعد أن تكون البسملة من الفاتحة؛ لأن ذلك يوجب التكرار -

---

(١) الكافرون ٦.

(٢) تفسير ابن كثير ٤/ ٥٦٠.

(٣) راجع معاني القرآن للفراء ٣/ ٢٩٦.

كما نقل الرازي عن بعضهم[١]- أي تكرار لفظي الرحمن الرحيم في كلام غير طويل، ليس بينهما فصل كثير وذلك مما لا يحمد في باب البلاغة[٢].

وهذا الاستدلال ذكره الرازي وأجاب عن علة التكرار بأنه لأجل التأكيد، وهذا كثير في القران، وإن تأكيد كونه تعالى رحمانا رحيما من أعظم المهمات[٣].

لكن الطاهر لم يرتض التعليل الذي ذكره الرازي، ودفع جوابه بأن «التكرار وإن كانت له مواقع محمودة في الكلام البليغ مثل التهويل ومقام الرثاء-والتعديد، أو التوكيد اللفظي إلا أن الفاتحة لا مناسبة لها بأغراض التكرير لأنه لا منكر لكونه تعالى رحمانا رحيما»[٤].

ولم يرق للطاهر جواب البيضاوي بأن نكتة التكرير هنا هي تعليل استحقاق الحمد، قال البيضاوي في ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ كرره للتعليل[٥].

ورد الطاهر بأن جواب البيضاوي لا يستقيم، لأنه إذا كان التعليل قاضيا بذكر صفتي الرحمن الرحيم، فدفع التكرير يقتضي تجريد البسملة التي في أول الفاتحة من هاتين الصفتين، بأن تصير الفاتحة «بسم الله الحمد لله رب العالمين»[٦].

واعتراض الطاهر على جوابي الرازي والقاضي البيضاوي ليس سديدا، فالرازي لا يرى بأسا في تكرار صفتي الرحمن الرحيم في سورة الفاتحة، لأن تلك الصفة من أعظم المهمات، فيلمح في جواب الرازي سعة، أي أنه لم يتقيد بمخاطب

---

(١) مفاتيح الغيب ١/ ١٧٧ دار إحياء التراث العربي –بيروت–ط١ ١٤٢٠هـ

(٢) التحرير والتنوير ١/ ١٤١

(٣) مفاتيح الغيب ١/ ١٧٨

(٤) التحرير والتنوير ١/ ١٤١

(٥) تفسير البيضاوي ١/ ٢٨

(٦) التحرير والتنوير ١/ ١٤٢

ينكر تلك الصفتين أو لا ينكرها، فقد يكون التكرير حضا للعباد على مدوامة الحمد، لأن من شأن من توالت على العباد نعمه وآلاوه، دقائقها وجليلها، رحمة منه وفضلا، من شأنه ألا تفتر الألسنة والقلوب عن حمده وشكره.

أما اعتراض الطاهر فناظر إلى حال الإنكار، فضيق واسع الرازي فليس بلازم للتكرار أن يكون هناك إنكار.

وقد يكون تكرار الرحمن الرحيم راجعا إلى اعتبارات متنوعة، فتكراره في الفاتحة مع الحمد حض على الحمد والشكر، والنص عليهما في البسملة حفز إلى الثناء والذكر، لأن في ذكر اسم الله إتماما للأعمال، ووصولا بها إلى أعظم الأحوال، فلما تنوعت الاعتبارات تكررت الكلمات.

كذلك اعتراضه على البيضاوي ليس بمقنع، لأنه قد يعلل وجود الرحمن الرحيم مع البسملة كما علل البيضاوي وجودها مع الحمد، فيقال ما قاله الألوسي بعد أن ذكر الاحتجاج بالتكرار ليس بالقوي قال: «فذكرهما في السملة تعليل للابتداء باسمه عز شأنه، وذكرهما في الفاتحة تعليل لاستحقاقه الحمد»(١).

فمن هنا ندرك أن وجود الرحمن الرحيم في البسملة أهز لقلوب الناس وتنشيط لنفوسهم، وأعظم تحريكا لهممهم إلى اللهج باسمه تعالى دائما خاصة إذ علموا أنهم يذكرون رحمانا رحيما، ففي وجود الرحمن الرحيم في الآيتين إشارة إلى استحقاق الله تعالى الذكر والشكر.

أنا لا أسعى في إثبات البسملة من سورة الفاتحة، وإن كان هذا هو رأي جمهور المفسرين، لأن هذا ليس من وكد الدراسة، ولكن غرضي هو تتبع توجيهات ابن عاشور البلاغية واعتراضاته على السابقين للوقوف على صوابها وسدادها.

---

(١) روح المعاني للألوسي ١/ ١١٠

المطلب السادس

لمحات حول بلاغة الاستعارة

ورأى الطاهر أن في التعبير بالإنزال في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾[١]، استعارة، لأن النزول الانتقال من علو إلى سفل، وهو حقيقة في انتقال الذوات من علو، وعلى ذلك ففي الإنزال مجاز لغوي بتشبيه المعاني التي تلقى إلى النبي صلي الله عليه وسلم بشيء وصل من مكان عال، ووجه الشبه هو الارتفاع المعنوي...»[٢].

وجوز أيضا أن يكون في إسناد النزول إلى الوحي تبعا لنزول الملك... مجاز عقلي... فإن الملك ملابس للكلام المأمور بتبليغه»[٣].

والذي يبدو لي أن حمل الأسلوب على حقيقته أولى من الذهاب إلى المجاز، وإن ظهر وجه المجاز فيه فهو من المجازات الشائعة التي سارت مسار الحقائق، ثم إن صياغة الطاهر في الاستعارة ليست دقيقة، فالمشبه به شيء وصل من مكان عال، فلم يفصح الطاهر عن هذا الشيء، وما هو؟ وما طبيعته؟ لا شيء سوى أنه نزل من مكان عال، وهل يخفى على كل ذي لب متبصر الارتفاع المعنوي في شأن الوحي، ونزول القرآن بأسره، والشريعة عن آخرها، حتى يلجأ القرآن إلى إلحاقه بشيء نازل من مكان عال متحقق فيه صفة الارتفاع.

ويبدو في الصياغة تساهل من الشيخ الطاهر في استعمال وجه الشبه، فكان الأدق ذكر الجامع الذي حرص البلاغيون في استعماله مع الاستعارة بعدا بها عن

---

(١) سورة البقرة الآية ٤.

(٢) التحرير والتنوير ١/ ٢٣٨

(٣) نفسه.

التشبيه.

وهذا موضع آخر من المواضع التي وقف عندها الشيخ الطاهر وأبان عن وجه الاستعارة فيها متتبعا آثار القدماء ولم يأت فيها بزيادة في قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾[1]، ووقفاته حول تلك الاستعارة تتمثل فيما يأتي[2]:

الأولى: رد ما نقله ابن عطية من حقيقية الختم، وأن ذلك جاء على طريقة المجاز.

الثانية: المجاز إما أن يكون استعارة تبعية في الختم وأصلية في الغشاوة وصياغته «بأن جعل قلوبهم أي عقولهم في عدم نفوذ الإيمان والحق والإرشاد إليها، وجعل أسماعهم في استكاكها من سماع الآيات والنذر، وجعل أعينهم في عدم الانتفاع بما ترى من المعجزات والدلائل الكونية، كأنها مختوم عليها ومغشي دونها، إما على طريقة الاستعارة، بتشبيه عدم حصول النفع المقصود منها بالختم والغشاوة.

الثالثة: إطلاق لفظ «ختم» على وجه التبعية، ولفظ «الغشاوة» على وجه الأصلية.

الرابعة: كلتا الاستعارتين تحقيقية إلا أن المشبه محقق عقلا لا حسا.

الخامسة: أن تجعل الختم والغشاوة تمثيلا بتشبيه هيأة وهمية متخيلة في قلوبهم أي إدراكهم من التصميم على الكفر وإمساكهم عن التأمل في الدلالة بهيأة الختم، وتشبيه هيأة متخيلة من عدم التأمل في الوحدانية وصدق الرسول بهيأة الغشاوة، وكل ذلك من تشبيه المعقول بالمحسوس.

---

(١) سورة البقرة الآية ٧.

(٢) راجع التحرير والتنوير ١/ ٢٥٥.

السادسة: أن تجعل الختم مجازا مرسلا بعلاقة اللزوم. وألحظ على ما ذكره الطاهر أمورا:

١. لم يكن الشيخ الطاهر دقيقا في تأصيل فكرة القول بحقيقة الختم وعزوها إلى ابن عطية؛ لأن الفكرة موجودة قبل ابن عطية عند شيخ المفسرين ابن جرير الطبري، فقد سرد روايات متعددة لجمع من الصحابة يفهم منها بأن الختم على حقيقته، وقد مال الطبري إلى هذا، فكان الأدق عزو الفكرة إلى الطبري لا ابن عطية.

٢. لم يكن من الإنصاف عند الطاهر أن يردّ القول بحقيقة الختم وقال: «إن هذا توهم توهمه بعض المفسرين فيما نقله ابن عطية، وذلك منه اعتمادا على عبارة الزمخشري «لا ختم ولا تغشية ثمّ على الحقيقة»[١] لأن حول القول بحقيقة الختم حشدا كبيرا من العلماء، بل إنه مذهب أهل السنة، والتأويل مذهب المعتزلة على حد تعبير الشهاب الخفاجي[٢] وقد ذكر الطبري آراء كثيرة عن الصحابة والتابعين ما يقوي هذه الوجهة، وقد مال الطبري إلى القول بالحقيقة، لورود الخبر به عن رسول الله ﷺ، وهو ان المؤمن إذا أذنب نكتت في قلبه نكتة سوداء، فإن تاب ونزع واستغفر صقلت قلبه، فإن زاد زادت حتى تعلق قلبه فذلك الران...»[٣] ومع ميل الطبري إلى القول بالحقيقة، فإنه نقل عن بعضهم ما يشير إلى المجاز، وقد استثمر ابن عطية إشارة الطبري، وصرح بالقول بالمجاز نقلا عن بعضهم، ويبدو ميل ابن عطية إلى القول بالحقيقة؛ لذكره هذا الرأي أولًا، وذكره القول بالمجاز ثانيًا، وعلى هذا فقد ذهب مذهب شيخه الطبري اعتمادا على الخبر السابق المروي عن رسول الله ﷺ.

---

(١) الكشاف ١/ ٥١.

(٢) حاشية الشهاب ١/ ٢٧٩.

(٣) تفسير الطبري ١/ ٢٦٨-٢٦٩-٢٧٠.

وذهب الحافظ بن كثير مذهب شيخه الطبري وابن عطية وقال بحقيقة الختم، وأنكر على الزمخشري رده للحقيقة وذهابه مذهب التأويل، وقال: «ما جرأه على ذلك إلا اعتزاله»[١].

والراغب الأصفهاني قال بالرأيين، ذكر في تفسيره روايات ومعاني للختم تشير إلى القول بالحقيقة، ونص في المفردات على القول بالمجاز[٢]، والذي يثير الانتباه هنا أن الراغب كان يظن اعتزاله، إلا أنه كما ذكر الفخر الرازي من أئمة أهل السنة[٣]، ومع ذلك ذهب مذهب المعتزلة في تأويل الختم في المفردات، ومذهب أهل السنة في تفسيره في حقيقة الختم، إنه الإنصاف الذي يقر رأي الآخر دون رده ورفضه، والقرآن حمال أوجه، وهذا دليل ثرائه، ومظهر سعته.

٣. تأثر الطاهر الواضح بالزمخشري فقال بنوعي الاستعارة التي ذكرها الطاهر[٤].

٤. ويبدو أن هناك جمعا كبيرا من العلماء على القول بالمجاز، وقد صدروا جميعا عن الزمخشري، فالبيضاوي اعتمد وجهة الزمخشري[٥]، واعتمدها أبو السعود أيضا إلا أن أبا السعود فصل القول في تلك الاستعارة وأجراها في صياغة أدق من صياغة الطاهر، وقبل أن أقفك على عبارته تأمل كلام الطاهر السابق في إجراء الاستعارة تلحظ أن الجامع بين الطرفين سواء كانا مفردين أو مركبين هو عدم

---

(١) تفسير ابن كثير ١/ ١٧٤.

(٢) يراجع: تفسير الراغب ١/ ٨٩، المفردات في غريب القرآن ١/ ٢٧٥.

(٣) يراجع: بغية الوعاة للسيوطي ٢/ ٢٩٧ ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم –المكتبة العصرية، وطبقات المفسرين للداودي ٢/ ٣٢٩ –دار الكتب العلمية –ضبط مجموعة من العلماء.

(٤) يراجع: الكشاف ١/ ٥١.

(٥) راجع: تفسير البيضاوي ١/ ٤٢.

حصول النفع، فتجد أن الطاهر جعل هذا الوجه مشبها بالختم والغشاوة، ولا أدري كيف يكون الوجه مشبها؟

- أن الطاهر حكم على الاستعارة التبعية بأن طرفيها محققان، إلا أن المشبه محقق عقلا لا حسا، وهذا مخالف لما ذكره البلاغيون المتأخرون في مفهوم التحقيق والتخييل، فالمراد بالتخييل عند السعد «ألا يوجد الوجه في أحد الطرفين أو كليهما إلا على سبيل التخييل والتأويل»[١].

وهذا يعني أن التشبيه التخيلي يتحقق عندما يكون الطرفان أو أحدهما أمرا معقولا»[٢] فكيف يسمي الطاهر ما هو من سبيل العقل تحقيقا؟

وعبارة أبي السعود في التبعية، أن يشبه الختم على القلوب بضرب الخاتم على نحو أبواب المنازل... تشبيه معقول بمحسوس بجامع عقلي، وهو الاشتمال على منع القابل عما من شأنه وحقه أن يقبله، ويستعار له الختم، ثم يشتق منه صيغة الماضي... وعبارته في التمثيل بأن يشبه الهيأة المنتزعة من قلوبهم وقد حيل بينها وبين المراد... بهيأة منتزعة من محال معدة لحلول ما يحلها حلولا مستتبعا لمصالح مهمة، وقد منع من ذلك بالختم عليها...

ولأبي السعود كلام طويل هنا في تعريف التمثيل وقيمته عند عبد القاهر أخذت منه ما يكشف عن وجهته، وهو متأثر بعبارة الزمخشري الموجزة، والطاهر لم يجد بدا من السير في ركاب هؤلاء الأفذاذ، في التعبير عن المجاز، إلا أن صياغته قصرت عن صياغتهم.

ولدقة كلام أبي السعود نقله الشهاب -وهو من هو دقة وتحرزا- نقلا نصا في

---

(١) راجع: في هذا المطول وشروح التلخيص ٣.

(٢) راجع: أسإليب البيان والصورة القرآنية د/ محمد ابراهيم شادي/ ٩٢دار وإلى الإسلامية.

التبعية والتمثيلية[١].

ويبدو من كلام الشهاب ميله إلى المجاز في الآية، فقد رد على قول بعضهم الذي يتجه بالختم نحو الحقيقة «أن الله تعالى جعل ختما على قلوب الكفار، ليكون دليلا للملائكة على كفرهم فلا يدعون لهم» قال الشهاب: «ليس بشيء لأن الغشاوة وإن كانت محسوسة فمن حقها أن يدركها أصحاب التشري...»[٢].

ويلحظ عدم الدقة في كلام الشهاب، فرده ليس لفقا للمردود عليه، فالقول متعلق بإثبات الختم على القلوب، ورد الشهاب متعلق بالغشاوة على الأبصار.

ويبدو التعصب الشديد من الشهاب للمجاز في رده أيضا على ما ذكره البغوي في شرح السنة من أن الختم على الحقيقة، والتأويل خلاف الأصل»[٣] قال إن هذا هو مذهب الظاهرية، والحس والعقل شاهدان للتأويل، فلا يغرنك كثرة القال والقيل»[٤].

وليس فيما ذكره الشهاب كبير مقنع لأن عدم وقوف الحس على طبيعة الختم وحقيقته، وعجزه عن إدراك صفته وكيفيته، ما يستدعي نكرانه، خاصة إذا عددنا أن معنى القلوب في الآية هي العقول وقد ذكر الطاهر هذا المعني في إجرائه للمجاز، ومعلوم أن موطن العقل غير منضبط عند العلماء والفلاسفة، فطبعي ألا يقف على ختمه إحساس، ولا يحيط بكنهه رؤية الناس.

وقد ذكر العلم الحديث خصائص قد تعتري موطن التفكير في الإنسان

---

(١) يراجع: حاشية الشهاب ١/ ٢٨١.

(٢) حاشية الشهاب ١/ ٢٧٩.

(٣) يراجع: شرح السنة للبغوي ١/ ١٣٤ ت/ شعيب الأرنؤوط –المكتب الإسلامي ط٢ ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

(٤) حاشية الشهاب ١/ ٢٨٠.

فتعطله عن تقبل المقصود، وتشله عن فهم المنشود، وهو الضمور الذي يصيب المراكز الذهنية فلا تقبل أي حق، ولا تنصاع لأي رشد، مع أن الحق يرونه ويسمعونه، إلا أن الله ميز دماغ الإنسان بما يسمى الوعي الانتقائي الذي يغلق جميع منافذ المعلومات التي لا يريدها الإنسان(١).

فهذه الأمور قد تسوغ القول بحقيقة الختم، والختم والكتم أخوان كما ذكر الزمخشري(٢) فلا يستبعد أن يكون الله حبس مداركهم وكتمها بضمورها حسيا وتعطيل وعيها الانتقائي ما يحول بينهم وبين المراد.

المطلب السابع
لمحات حول بلاغة القسم

قال تعالى: ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾(٣).

قال ابن كثير: «أقسم تعالى بحياة نبيه صلوات الله وسلامه عليه، وفي هذه تشريف عظيم ومقام رفيع وجاه عريض»(٤)، وكلام ابن كثير هذا يَسوغ إذا كان الخطاب للرسول ﷺ، لأن المقسم هنا يكون هو الله تعالى، لكن إذا راعينا احتمالات الزمخشري والرازي من أن الملائكة هي التي قالت للوط عَلَيْهِ السَّلَامُ ذلك، أي هم في غوايتهم يعمهون ويتحيرون فكيف يقبلون قولك(٥)، فلا يتأتى كلام ابن كثير.

---

(١) يراجع: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة د/ محمد راتب النابلسي ٣٥٠ دار المكتبي ط٢١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٢) ١/ ٥١

(٣) سورة الحجر الآية ٧٢.

(٤) تفسير ابن كثير ٢/ ٥٥٥

(٥) الكشاف ٢/ ٥٨٥ ومفاتيح الغيب ١٩/ ٢٠٣

ووجهة ابن كثير تلتقي مع وجهات جمهور المفسرين من أن الله أقسم بحياة النبي ﷺ تشريفا له واعتمدوا على حديث ابن عباس»... وما سمعت الله أقسم بحياة أحد غيره».

ورأي ابن العربي متبعا الزمخشري والرازي من أن الحديث عن لوط وأنه لا يخرج من كلام إلى كلام آخر غيره لم يجر له ذكر لغير ضرورة[١]، ووجهة ابن العربي وما تبعهم أقرب إلى السياق، وآلف للنظم، وليس هناك داع في العدول لمخاطبة النبي ﷺ والخروج عن قصة لوط وترك التشنيع، وتفخيم التبشيع لأناس تردّوا في عمايتهم، وسكروا في غوايتهم، وانتكسوا في فطرتهم إلى أسفل سافلين، فأتوا الذكران من العالمين، وقدر نبينا صلي الله عليه وسلم فوق أقدار الأنبياء معروف، لم ينقصه القسم بحياة لوط، والله أعلم.

المطلب الثامن
لمحات حول بلاغة التقديم

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[٢].

قال الحافظ بن كثير: «وإنما قدم الفقراء هاهنا على البقية لأنهم أحوج من غيرهم على المشهور، ولشدة فاقتهم وحاجتهم»[٣].

ويذهب الزمخشري مذهبا آخر فيري أن سر العدول عن اللام في الأصناف

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٣٣/ ١٠٥

(٢) سورة التوبة الآية ٦٠.

(٣) تفسير ابن كثير ٢/ ٣٦٤

الأولى إلى الفاء في الأصناف الأخيرة «للإيذان بأنهم أرسخ في استحقاق التصدق عليهم مما سبق ذكره، لأن (في) للوعاء فنبّه على أنهم أحقاء بأن توضع فيهم الصدقات، ويجعلوا مظنة لها ومصبا»(١).

وهذا المذهب غير سديد فهو مخالف لرأي الجمهور الذي صدر عنه ابن كثير والذي يرى أن الترتيب الذي جاءت عليه الآية دليل من الأدلة التي يعتمد عليها في القول بأولوية استحقاق الصدقة للمتقدم.

ولعل ابن كثير تأثر بما ذكره الرازي من أن الذي وقع الابتداء بذكره يكون أشد حاجة إليه، لأن الظاهر وجوب تقديم الأهم على المهم»(٢).

ومن ثم لم يوافق ابن المنير الزمخشري فيما ذهب إليه، فالتمس وجها آخر رآه أظهر، وهو أن الأصناف الأربعة الأوائل ملاك لما عساه يدفع إليهم وإنما يأخذونه ملكا، فكان دخول اللام لائقا بهم، وأما الأربعة الأواخر فلا يملكون ما يصرف نحوهم بل ولا يصرف إليهم، ولكن في مصالح تتعلق بهم، فالمال الذي يصرف في الرقاب إنما يتناوله السادة المكاتبون البائعون، فليس نصيبهم مصروفا إلى أيديهم حتى يعبر عن ذلك باللام المشعرة بتملكهم لما يصرف نحوهم، وإنما هم مجال لهذا الصرف والمصلحة المتعلقة بهم، وأما ابن السبيل فكأنه كان مندرجا في سبيل الله، وإنما أفرده بالذكر تنبيها على خصوصية مع أنه مجرد من الحرفين جميعا، وعطفه على المجرور باللام ممكن ولكنه على القريب منه(٣).

---

(١) الكشاف ٢/ ٢٨٣

(٢) مفاتيح الغيب ١٦/ ١٠٧

(٣) الإنصاف لابن المنير هامش الكشاف ٢/ ٦٠

المطلب التاسع
لمحات حول بلاغة الالتفات

قال تعالى في المنافقين: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[١]. قال الحافظ ابن كثير: «وقد التفت في أثناء المثل من الواحد إلى الجمع [أي من قوله: ﴿أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ﴾ إلى قوله: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾.....] وهذا أفصحُ في الكلام وأبلغ في النظام»[٢].

ترى أن الحافظ نص على الالتفات وبين موضعه، ونوه ببلاغته وفصاحته، لكنه لم يحدد مظاهر فصاحته أو وجوه بلاغته، مثلما فعل الجلال الذي اكتفى بقوله: «وجمع الضمير مراعاة لمعنى ﴿ٱلَّذِى﴾»[٣]، أي أنّ ﴿ٱلَّذِى﴾ في صدر المثل موضوعة موضوع الذين، كقوله: ﴿وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓا۟﴾[٤].

ويبدو لي –والله أعلم– أن سر العدول من المفرد إلى الجمع لتحقيق معني الشمول لكل المنافقين، لذا أعاد الحديث إليهم جمعا «بنورهم» و«تركهم» و«لا يبصرون» بعد أن صدر المثل بهم جمعا: «مثلهم»، وهذا فيه دلالة على أن المنافقين مهما كان مكانهم أو زمانهم فهم ممحوقو الأعمال، ومسلوبو نور الإيمان، متخبطون في ظلمات الضلالة.

فمن ثم عدل عن الكلام عن الممثَّل به: «الذي استوقد...» إلى الممثَّل لهم ليكونوا شخوصا تلتمس منهم العبرة، وتتحقق من خلالهم الفكرة.

---

(١)البقرة ١٧.

(٢) تفسير ابن كثير ١/ ٥٣.

(٣)تفسير الجلالين بحاشية الجمل ١/ ٢٢.

(٤) انظر الكشاف ١/ ٧٣ وتفسير الرازي ٢/ ٧٥.

المطلب العاشر
لمحات حول بلاغة المناسبات

راعى ابن كثير المناسبات بين المعاني وألفاظها في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا﴾[١]، قال:

«ولما أن فسره له وبينه ووضحه وأزال المشكل قال]أي الخضر[تسطع، وقبل ذلك كان الإشكال قويا ثقيلا فقال: سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا، فقابل الأثقل بالأثقل والأخف بالأخف، فقابل كلا بما يناسبه»[٢].

ومع هذه المناسبة العالية التي ذكرها ابن كثير فإنني ألمح أن لفظة تسطع بحروفها وصيغتها ونطقها تعكس معنى السطوع وهو الظهور والوضوح، يقال سطع الصبح اي ارتفع[٣]، وسطع الأمر أي ظهر ووضح، فكأن الكلمة تشير إلى زوال المشكل وانقشاع الغيابة وجلاء الأمر.

كما ألمس في خفة الفعل وحذف تائه ما يعكس الإجهاد والتعب الذي طرأ على الخضر بعد هذه الجولة الطويلة المضنية مما ساغ معه تخفيف الفعل هروبا من الثقل الذي لا يتناسب مع النفسية المجهودة.

وقد أرجع الدكتور رمضان عبد التواب هذا التنوع إلى تفادي توالى الأمثال في الأبنية العربية[٤] لكن هذه وجهة لغوية ليس لها عند البلاغيين كبير مقنع.

ثم نرى الحافظ في السورة نفسها يقف مع قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسۡطَٰعُوٓاْ أَن

---

(١) الكهف ٨٢.

(٢) تفسير ابن كثير ٣/ ١٠٠.

(٣) راجع مختار الصحاح مادة سطع.

(٤) راجع بحوث ومقالات في اللغة د/ رمضان عبد التواب من ٢٧ -٥٦ مكتبة الخانجي-الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.

يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقْبًا ﴾[١]. والآية تتحدث عن محاولة يأجوج ومأجوج خرق السد الذي بناه ذو القرنين ليحبسهم عن الناس ويمنع شرورهم عنهم، يقول الحافظ: «ولما كان الظهور [وهو الصعود] عليهم أسهل من نقبه قابل كلا بما يناسبه»[٢]، واكتفى الزمخشري بأن التاء في اسطاعوا حذفت للخفة، لأن التاء قريبة المخرج من الطاء[٣] لكن هذه العلة لا تتصل بمضمون السياق، وتثير سؤالا وهو لماذا حرص النظم على الخفة هنا [في الظهور] ولم يحرص عليها في النقب ﴿وَمَا ٱسْتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقْبًا ﴾.

وللخطيب الإسكافي اجتهاد وجيه هو «إن الثانية [يقصد ما استطاعوا] تعدت إلى اسم وهو قوله: «نقبا» فخفف متعلقها فاحتملت أن يتم لفظها، فأما الأولى [فما اسطاعوا] فإنها تعلق مكان مفعولها بأن والفعل [أن يظهروه] وهي أربعة أشياء أن والفعل والفاعل والمفعول الذي هو الهاء، فثقل لفظ استطاعوا وكان يجوز تخفيفه حيث لا يقارنه ما يزيده ثقلا، فلما اجتمع الثقيلان واحتملت الأولى التخفيف ألزم في الأول دون الثاني الذي خف متعلقة واحتمل»[٤].

وهذا الاجتهاد أسوغ مما ذهب إليه ابن كثير والزمخشري، لتعلقه بطبيعة النظم وشكل الصياغة، ثم إن هناك حديثا وقعت عليه في الصحيحين لا يسوغ معه تعليل ابن كثير وهو الحديث الذي رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال:

«السد يحفرونه كل يوم حتى إذا كادوا يخرقونه قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا، قال فيعيده الله كأشد مما كان، حتى إذا بلغ مدتهم، وأراد الله أن

---

(١)الكهف ٩٧.

(٢)تفسير ابن كثير ٣/ ١٠٤.

(٣)راجع الكشاف ٢/ ٧٤٨.

(٤) درة التنزيل ٢٣٠.

يبعثهم إلى الناس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا إن شاء الله، واستثني قال فيرجعون فيجدونه على هيئته حين تركوه، فيخرقونه فيخرجون منه على الناس، فيستسقون المياه وتنفر الناس منهم»(١).

فلو كان الظهور على هذا السد أسهل من نقبه ما فات على يأجوج ومأجوج صعوده وأنه لو كان النقب صعبا لتركوه إلى الظهور، وما ذكره الحديث من أنهم كانوا ينقبون حتى كادوا يخرقونه يدل على أنهم وجدوا في النقب خفة لا توجد في الصعود، ولو كان الظهور أسهل من النقب – كما ذكر ابن كثير- فما السر في عدولهم إلى الصعب وتركهم الأسهل؟

قد: يجاب بأن الله طمس على بصائرهم فتركوا الظهور مع سهولته وتخوضوا النقب مع صعوبته رحمة بالعباد ونجاة للبلاد وعلى هذا قد تستساغ علة ابن كثير، وعلى كل فإن هذا الجواب تعوزه دقة التحقيق وما اجتهاد ابن كثير إلا تلمس من التلمسات التي تبحث في سر التنويع.

المطلب الحادي عشر

لمحات حول بلاغة الإفراد والجمع

يقف ابن كثير عند قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحۡلَلۡنَا لَكَ أَزۡوَٰجَكَ ٱلَّٰتِيٓ ءَاتَيۡتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتۡ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّٰتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَٰلَٰتِكَ ٱلَّٰتِي هَاجَرۡنَ مَعَكَ ﴾(٢). فيقول:

«فوحد لفظ الذكر [خالك، وعمك] لشرفه، وجمع الإناث [خالاتك،

---

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) الأحزاب ٥٠.

عماتك] لنقصهن، كقوله عن ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ﴾[١]، و﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[٢]، ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[٣] وله نظائر كثيرة»[٤].

والمتأمل في هذا التعليل على ضوء السياق يجده بعيدا لا تربطه بالنظم صلة، فما علاقة الشرف والكمال والنقصان بالفكرة التي تدور حولها الآية؟ إذا السياق له دور أصيل في توجيه التعليل وتقويمه.

لكن هناك تلمسات للعلماء نحت في تعليلها المنحى اللغوي الناظر إلى صيغة الكلمات لا إلى السياق، فذكر الشيخ الجمل أن الإمام السبكي ألف جزءا أسماه «بذل الهمة في إفراد العم وجمع العمة» يقول: «وقد رأيت لهم فيه كلمات كلها ضعيفة كقولهم: إن العم والخال على زنة المصدر، والمصدر يستوي فيه المفرد والجمع، بخلاف العمة والخالة، وقيل إنهم يعمان إذا أضيفا، والعمة والخالة لا يعمّان»[٥].

وللشيخ الطاهر بن عاشور اجتهاد آخر صدر فيه عن الاستعمال اللغوي لتلك الألفاظ فيقول:

«وإنما أفرد لفظ «عمّ» وجمع لفظ «عمات»، لأن العمّ في استعمال كلام العرب يطلق على أخي الأب، ويطلق على أخي الجد وأخي جد الأب وهكذا، فهم يقولون هؤلاء بنو عم أو بنات عم إذا كانوا لعم واحد أو لعدة أعمام، ويفهم المراد من القرائن كقول الراجز.

ما برئت من ريبة وذم ... في حربنا إلا بنات العم

---

(١) النحل: ٤٨.

(٢) البقرة: ٢٥٧.

(٣) الأنعام: ١.

(٤) تفسير ابن كثير ٣/ ٤٩٩.

(٥) راجع حاشية الجمل ٣/ ٤٤٥.

وقال رؤبة:

قالت بنات العمّ يا سلمي وإنْ كان فقيرًا معدما قالت وإنْ

فأما لفظ العمة فإنه لا يراد به الجنس في كلامهم، فإذا قالوا هؤلاء بنو عمة أرادوا أن يقولوا إنهم بنو عمة معينة، فجيء في الآية: ﴿عَمَّٰتِكَ﴾ جمعًا؛ لئلا يفهم منه بنات عمة معينة، وكذا القول في إفراد الخال في قوله: ﴿وَبَنَاتِ خَالِكَ﴾ وجمع الخالة في ﴿وَبَنَاتِ خَٰلَٰتِكَ﴾»(١).

أما القول بالشرف والنقصان فقد يكون لهما مساغ في الآيات التالية التي ذكرها ابن كثير وهي: ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ﴾، و﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾، ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾، لكن لا يصح وحده أن يكون تعليلًا سديدًا في الإفراد والجمع، وإن جاز أن يكون إيماءةً من الإيماءات، وإيحاءً من الإيحاءات التي تلتقي مع تعليلِ البيضاوي في جمع الظلمات نظراً لكثرة أسبابها(٢).

المطلب الثاني عشر

لمحات حول بلاغة القصر

﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾(٣).

ذكر بعض الباحثين أن في الآية أسلوب قصر وتقدير الجملة: «لم أفعله بل فعله كبيرهم...»(٤)، وإني لأعجب من هذا التقدير الذي يجافي السياق ويصطدم مع

---

(١) التحرير والتنوير ٢٢/ ٦٦، ٦٧.

(٢) راجع حاشية الجمل ١/ ٢١٠.

(٣) الأنبياء: ٦٢ – ٦٣.

(٤) استدراكات بلاغية على آراء البلاغيين في بعض الشواهد القرآنية لدي مدرسة السكاكي =

الواقع ويتنافى مع عقيدتنا تجاه الأنبياء عليهم من الله أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وتأمل تجد على هذا التقدير جملتين، الأولي «لم أفعله» والثانية «بل فعله كبيرهم»، والأولى مخالفة للواقع تماما فإبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ هو الذي كسر الأصنام، فكيف يليق بنبي اتخذه الله خليلا، وجعله أمة قانتا لله حنيفا أن ينفي عن نفسه فعلا قام به.

وأما قول إبراهيم: «بل فعله كبيرهم هذا...» فليس كذبا، وللعلماء كلام كثير حول هذا الأمر، فقد ذكروا أنه غير مستحيل أن يكون الله أذِن له في ذلك ليقرّع قومه به ويحتج به عليهم، ويعرفهم موضع خطئهم وسوء نظرهم كما قال مؤذن يوسف لإخوته: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَـٰرِقُونَ﴾[1] ولم يكونوا سرقوا شيئا[2]، قال الزمخشري:

«هذا من معاريض الكلام ولطائف هذا النوع لا يتغلغل فيها إلا أذهان الراضة من علماء المعاني. والقول فيه أنّ قصد إبراهيم صلوات الله عليه لم يكن إلى أن ينسب الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإنما قصد تقريره لنفسه وإثباته لها على أسلوب تعريضي يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجة وتبكيتهم، وهذا كما لو قال لك صاحبك وقد كتبت كتابا بخط رشيق وأنت شهير بحسن الخط: أأنت كتبت هذا وصاحبك أمّي لا يحسن الخطّ ولا يقدر إلا على خرمشة فاسدة، فقلت له: بل كتبته أنت، كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به، لا نفيه عنك وإثباته للأمّي أو المخرمش، لأنّ إثباته- والأمر دائر بينكما للعاجز منكما- استهزاء به وإثبات للقادر»[3].

=

د/ عامر الثبيتي١٧ وهو بحث مستل من مجلة جامعة طيبة/ العدد الثاني/ السنة الثانية/ ١٤٣٤

(١) يوسف: ٧٠.

(٢) تفسير الطبري ١٨/ ٤٦٢

(٣) الكشاف ٣/ ١٢٤

وقال آخرون نسب الفعل إلى كبيرهم احتجاجا عليهم «هي كذبة في الله تؤدي إلى خزي قوم كافرين»[١]، وجاء في الحديث الصحيح «لم يكذب إبراهيم إِلاَّ ثَلاَثَ كَذَبَاتٍ ثِنْتَيْنِ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَوْلُهُ إِنِّي سَقِيمٌ وَقَوْلُهُ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا»[٢].

والكذب هنا ليس على حقيقته، وإنما معناه «لم يقل كلاما ظاهره

فنلحظ أن العلماء وقفوا عند إسناد إبراهيم الفعل لكبير الأصنام، وحاولوا تبرير هذا الأمر هادفين إلى رفع الكذب عن نبي الله لإبراهيم، فقل كيف يكون تبريرهم لو كان التقدير كما ذكر الباحث «لم أفعله... أليس هذا كذبا صراحا عصم الله منه أنبياءه ورسله؟

الأمر الثاني أن الباحث أنكر أن يكون الاستفهام في قوله ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾ للتقرير مخالفا بذلك جمهور العلماء[٤]، وقد اعتمد على الخطيب القزويني حين جوز أن تكون الهمزة على أصلها، إذ ليس في السياق ما يدل على أنهم كانوا عالمين بأن إبراهيم هو الذي كسر الأصنام[٥].

وهذه حجة مردودة فالقوم كانوا على علم بأن إبراهيم هو الفاعل والقرآن أشار إلى هذا في قوله: ﴿قَالُواْ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٠﴾ قَالُواْ فَأْتُواْ بِهِۦ عَلَىٰٓ أَعْيُنِ ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴿٦١﴾﴾[٦]، وكلمة المفسرين هنا أنهم سمعوه يقول: ﴿وَتَٱللَّهِ

---

(١) المحرر الوجيز ٤/ ٨٧

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني ١٣/ ٣٨٣دار المعرفة - بيروت، ١٣٧: محمد فؤاد عبد الباقي.

(٣) المحرر الوجيز ٤/ ٨٧

(٤) دلائل الإعجاز ١٣٠، والكشاف ٢/ ٥٧٧، ونظم الدرر ٥/ ٩٣.

(٥) الإيضاح ٢/ ٤٥/ ٤

(٦) الأنبياء: ٦٠ - ٦١.

لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا۟ مُدْبِرِينَ ﴾[١]، فسمعوه يسبّها ويَعيبُها ويستهزئ بها، فقالوا: أظهروا الذي فعل للناس لعلهم يشهدون، أي يشهدون على فعله أو قوله لأكيدن»[٢].

ومن ثمّ فإن السياق قاطع بأن الاستفهام هنا ليس على حقيقته وإنما للتقرير.

المطلب الثالث عشر

لمحات حول مخالفة بعض الكلمات القرآنية القياس اللغوي

ومما جاء مخالفا للقياس الصرفي وهو في غاية الفصاحة، لفظ «استحوذ» في قول الله تعالى ﴿ ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ﴾[٣] إذ القياس «استحاذ» بقلب الواو ألفا لتوفر شروط القلب، فقد نقلت حركة الواو إلى الساكن الصحيح قبلها فوقعت الواو ساكنة إثر فتح فقلبت ألفا كـ«استقوم»: «استقام»، أما استحوذ فلم تقلب، فهي إحدى الكلمات التي جاءت على الأصل كما يقول الزمخشري مثل استصوب واستنوق»[٤]، «فهي مخالفة للقياس الصرفي، ولكنها في غاية الفصاحة؛ لأنها وافقت وضع الواضع، إذ الواضع وضعها هكذا، ثم إن سياق الآية اقتضى أن تأتي الكلمة على الأصل، لأن القوة والصلصلة التي نحسّها في نطق «استحوذ» ولا نجدها في «استحاذ» تصور الشيطان في تمكنه من أتباعه وشدة أخذه بناصيتهم، قال الراغب: «استحوذ عليهم الشيطان أي استاقهم مستوليا عليهم»[٥]، وقد جاء في حاشية الجمل ما يشير إلى هذا، فقال: ففي لفظ «استحوذ» وهو مما جاء على

---

(١) الأنبياء: ٥٧.

(٢) تفسير الطبري١٨/ ٤٦٠، والمحرر الوجيز ٤/ ٨٧

(٣) المجادلة: ١٩.

(٤) الكشاف ٢/ ٧٨

(٥) المفردات مادة «حوذ».

الأصل على خلاف القياس... ولكن استحاذ أجود لأن الفعل في هذا المعنى لا يستعمل إلا بزيادة»[١].

ومثله لفظ القصوى في قول الله تعالى: ﴿ إِذْ أَنتُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلدُّنْيَا وَهُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلْقُصْوَىٰ وَٱلرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنكُمْ ﴾[٢]، إذ القياس الصرفي: «القُصيا»، كالدنيا بقلب الواو ياء؛ لأن الواو وقعت لاما لفُعلى وصفا، قال صاحب الألفية[٣]:

بالعكس جاء لام فعللا وصفا وكون قصوى نادرا لا يخفي

فهذا مما شذ قياسا وفصح استعمالا، والفصيح المستعمل خير من القياس النادر، ذكر الزمخشري أن استعمال القصوى أكثر[٤].

ولعلك تلمح معي وتحس الخفة والدماثة في لفظ الدنيا، التي جاءت على القياس الصرفي، وتحس القوة والثقل الفصيح في لفظ القصوى التي خالفت القياس الصرفي، والدنيا صفة للمكان الذي نزلت فيه الفئة المؤمنة، والقصوى المكان الذي نزلت فيه الشرذمة الكافرة، فلعل الخفة الملموسة في لفظ الدنيا يكشف عن دماثة الفطرة وسهولة الانقياد لله رب العالمين، أما الثقل الفصيح في القصوى يعكس التنكب لطريق الفطرة، وركوب متن الصعاب، وتقحم موارد الكفر والضلال، وهذا يجعلنا نقول إن خروج الكلمة عن القياس يوحي بشذوذ الكافرين وخروجهم عن المنهج الأصيل عبادة الله وحده لا شريك له.

---

(١) حاشية الجمل على الجلالين ٤/ ٤٦٣

(٢) الأنفال: ٤٢.

(٣) شرح ابن عقيل ٣٥٨

(٤) الكشاف ٢/ ٢٢٣

المبحث الثاني
رؤى نقدية حول بعض الشواهد الشعرية

المطلب الأول
لمحات حول النقد المعنوي

قال النابغة:

إذا ما غزا بالجيش حلق فوقه عصائب طير تهتدي بعصائب

جوانح قد أيقن أن قبيله إذا ما التقى الصفان أول غالب

لابن قتيبة وجهة نقدية حول بيتي النابغة تتعلق بالمعنى وهي «أنه جعل الطير يعلم الغالب من المغلوب قبل التقاء الجمعين، والطير تتبع العساكر للقتلى، ولكنها لا تعلم أيها يغلب[١].

وما ذكره ابن قتيبة ليس مأخذا على النابغة، لأن ما ذكره الشاعر من المبالغة في أمر الطير يتفق مع غرض الشاعر، تحقيقا لمعني المدح، وإظهارا لما كان يتمتع به الغساسنة من البطولات النادرة، والانتصارات المتكررة[٢].

ويرى الصولي تفضيل النابغة على أبي نواس، لكنه لم يبين جهة التفضيل، فساق حكما عامـًا، وذكر ان هذا المعنى توارد عليه شعراء كثيرون، لكن ظل بيتا النابغة أفضل ما قيل في هذا المعني[٣].

وقد أثني الدكتور أحمد بدوي على بيتي النابغة بعيداً عن بيت أبي نواس،

---

(١) الشعر الشعراء لابن قتيبة ١/ ١٠٣ – الدار العربية للكتاب ١٩٨٣م.

(٢)راجع التشبيهات العقم عند ابن رشيق في كتابه العمدة دراسة بلاغية ونقدية د/ محمد محمود البهلول ١٣٥.

(٣) راجع أخبار أبي تمام للصولي ١٤٦ ت/ مجموعة من الأساتذة/ المكتب التجاري.

فوقف موازنا بين قول النابغة وقول الأفوه، فذكر أن تصوير النابغة للجيش فوقه عصائب الطير، يهتدي بعضها ببعض، موقنة بأنها ستظفر بطعام وافر، أروع من تصوير الأفوه، فكان النابغة بهذا المعني أولى من سابقه(١).

فالدكتور أحمد بدوي خالف ذوق القاضي الجرجاني الذى يرى أن الأفضلية للأفوه بأمور منها:

السبق وهي الفضيلة العظمى، والآخر قوله: «رأي عين» فخبر عن قربها، لأنها إذا بعدت تخيلت ولم تر، وإنما يكون قربها متوقعا للفريسة، وهذا يؤيد المعنى، ثم قال: «ثقة بأن ستمار» فجعلها واثقة بالميرة، ولم يجمع هذه الأوصاف غيره، وأما أبو نواس فإنه نقل اللفظ ولم يزد فيفضل(٢).

وقد نقل العلامة محمد محي الدين عبد الحميد طرفا من هذه الأذواق المتفاوتة، فذكر أن من العلماء من أخذ على النابغة أنه جعل الطير تعلم الغالب من المغلوب قبل التقاء الجمعين، والطير قد تتبع العساكر للقتلى ولكنها لا تعلم أيها يغلب(٣).

وذكر أيضـًا قول البعض أن الشعراء قصروا عن النابغة؛ لأنه زاد في المعني، ودل على أن الطير إنما أكلت أعداء الممدوح، وكلامهم مشترك يحتمل أن يكون ضد ما نواه الشاعر(٤).

بعد هذا السرد الذوقي يتضح أن النابغة وأبا نواس، أجادا في تصوير المعنى، مع تفاوت في مستوى هذا التصوير، لكن مع هذه البراعة يمتاز قول أبي نواس بأنه

---

(١) أسس النقد الأدبي د/ احمد بدوي ٣٧٩، ٣٨٠.

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني ٢٤٦ت/ هاشم الشاذلي-دار إحياء الكتب العربية.

(٣) سبق عزو هذا القول إلى ابن قتيبة.

(٤) الموازنة هامش ١/ ٦٦.

أوجز لفظا، وأسهل تعبيرا، وأعذب نطقا، وأخف نظما، ثم إن أبا نواس ذكر العلة في تحري الطير جيش الممدوح، وهو رغبتها في الميرة، أما النابغة فلم يذكر سبب تحليق الطيور وهذا ما أشار إليه ابن وكيع سالفاً.

ومع هذا فإن تصوير النابغة لا يخلو من روعة لافته، وكلماته يتضح فيها التأنق في الاختيار، فالشاعر جعل عصائب الطيور تحلق فوق الممدوح وفوقها عصائب أخرى تهتدي بها وهلم جرا، وهي صورة تبعث الارتياع في نفوس الأعداء، فهي توحي بأن تلك العصائب من جنود الممدوح مسخرة، هدفها إظلال الجيش وإضفاء المهابة عليه، وإلقاء الفزع في قلوب الأعادي.

ولا شك في أن سوق الصورة هكذا أوقع وأفزع للنفس، فضلا عن اختيار الكلمات التي تسهم في إضفاء هذا الجو المخيف، وانظر «جوانح» وهي الطيور التي تقبض جناحها لتهم بالانقضاض[١]. أي أنها تنتظر سقوط الأعادي صرعى، لتثب عليها، وتلتهم منها، ولفظة أيقنّ وهي من اليقين تشير إلى أن الطير موقنة إيقانا جازما بأن الظفر يكون للممدوح، فالصورة بكلماتها تقتل همم الأعادي، وتخمد نخوتها، وتجعلهم يستسلمون لهزيمة ساحقة، وغلبة ماحقه يكونون فيها طعاما شهيا يسد خميص الجوائح التي ترتقب اللحظة المحسومة، لتنقض على فرائسها.

المطلب الثاني
لمحات حول عيب الغرابة

قال أبو تمام:

قد قلت لما اطلخم الأمر وانبعثت ... عشواء تالية غُبشا دهاريسا[٢]

---

(١) يقال جنح الطائر أي كسر جناحه، المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني مادة «جنح» دار الخلود للتراث.

٤- اطلخم أي اشتد، والعشواء الناقة الضعيفة البصر، وهو مؤنث الأعشى، والغبش بضم العين =

فالبيت ابتداء باطلخم وانتهاء بالغبش الدهاريس عبارة عن صخرة كأداء صكت الآذان، وثقلت على اللسان، ووخمت على الجنان، وأما ما ذكره الدكتور أبو موسى من أنه لا يجد في كلمة اطلخم مخالفة للفصيح؛ لأن ثقلها وتداخل حروفها يحكيان الشدة والاختلاط حين ينبهم الأمر وتنبعث النوائب العشواء[١] فليس بمستساغ، فهذه العلة إن قبلت بحجة أن اطلخم تصور الانبهام والاختلاط فإنه قد يكون في باب القبول متسع في استساغة لفظة «مستشزرات»، وخاصة أنها تصور ارتفاع الشعر وتفشيه، وقد سبق أن اعترض الدكتور أبو موسى على هذا التخريج، فما سبب رفضه هناك وقبوله هنا؟

ثم إن هناك تراكيب فصيحة، وتعبيرات مليحة تصور هذا الانبهام، وتعكس هذا الاختلاط، وتفصح عن حالات التأزم والضيق أكثر مما تفصح عنه كلمة اطلخمّ، وانظر تلك العبارات «بلغ السيل الزبى»[٢] وهي عبارة تصور شدة عمت، وبلية طمّت، وقد فطن الدكتور أبو موسى لمؤداها حين قال: «أراد بقوله بلغ السيل الزبى أن الأمر قد اشتد وبلغ من الضيق والخلل والتأزم والكرب غاية ما يصل إليه»[٣].

فإيهما أفصح وأملح، وأكثر تعبيرا، وأحسن تصويرا، وأعظم إبانة للمراد، عبارة العرب السائرة أم عبارة أبي تمام النافرة؟

ثم انظر تراكيبهم الفصيحة التي عبرت وزيادة عما أراد أبو تمام التعبير عنه،

=

وتسكين الباء جمع غبشاء، وهي الليلة الشديدة المظلمة، والدهاريس هي الدواهي.

(١) خصائص التراكيب ٦٤

(٢) الزّبى جمع زبية وهي حفرة للأسد تتخذ في المكان العالي، أو هي الرابية التي لا يعلوها الماء. لسان العرب مادة زبى، والمثل في جمهرة الأمثال ١/ ١٨٠

(٣) التصوير البياني ٢٦٦

وهي قولهم «بلغت الدماء الثنن»[١]، وبلغ السكين العظم» و«بلغ الحزام الطبيين»[٢]، وقد وصف ابن الأثير لفظة اطلخم بأنها من الألفاظ المنكرة التي جمعت الوصفين القبيحين في أنها غريبة، وأنها غليظة في السمع، كريهة على الذوق»[٣].

وقد ساق أبو هلال العسكري نماذج كثيرة في كتابه[٤] واستنكرها لما فيها من غرابة مذمومة، وهذا حق لكنه يفاجئنا حين يستحسن قول القائل في صفة كلب:

أنعت كلبا جال في رباطه ... جول مصاب فرّ من إسعاطه

عند طبيب خاف من سياطه ... هجنا به وهاج من نشاطه

كالكوكب الدري في انحطاطه ... عند تهادي الشد وانبساطه

إلى آخر تلك الأبيات التي تلاطمت فيها الطاءات فنفرت وأضجرت، وليس تحتها كبير فائدة، لكنّ أبا هلال يعلق عليها قائلا: «فانظر إليه كيف يتصرف بين الشدة واللين ويضع كل واحدة منهما في موضعه، ويستعمله في حينه»[٥] ولا أدري كيف نالت هذه الأبيات استحسان أبي هلال، وليس فيها إلا الكلال والملال.

وكان لابن الأثير وقفة حول كلمة «جحيش» في قول تأبط شرا:

---

(١) الثنن جمع ثنّة وهي الشعيرات التي في رسغ الدابة.لسان العرب مادة «ثنن» وقيل إن الثنة هي أسفل البطن، وهو يضرب لبلوغ الشر النهاية ز مجمع الامثال ١/ ٩٣

(٢) الطبي حلمات الضرع التي فيها اللبن من الخف والظلف والحافر والسباع، والمثل قاله عبيد بن الأبرص في إليوم المشئوم للنعمان بن المنذر وقد لقيه فيه فذبحه، وجمهرة الأمثال ١/ ٩٣

(٣) المثل السائر ١/ ١٦٨

(٤) الصناعتين ٣٧/ ٥٧

(٥) السابق ٣٥/ ٣٦

يظلّ بموماة ويمسي بغيرها جحيشا يعروري ظهور المهالك[١]

فذكر ابن الأثير أن «لفظة جحيش من الألفاظ المنكرة القبيحة، ولو وضع مكانها لفظة «فريد» وهي بمعناها لحسنت وراقت وما اختل شيء من الوزن»[٢].

وفي كلام ابن الأثير نظر، فالذي يتأمل دلالة الكلمة وإيحاءاتها يحكم بقبولها، وليس فيها شيء من النكارة والقبح، فهي تدل على التفرد والتميز، ولا تغني كلمة فريد غناءها؛ لأن المعنى المجرد في لفظة فريد ليس كالمعني المركوز في النفس بطريق التصوير، فلفظة جحيش من الألفاظ المصورة التي تكون الصورة فيها عونا في إثبات المعنى، وقد أشار أبو هلال العسكري في جمهرة الأمثال إلى هذا التصوير، حين ذكر أن لفظ «جحيش تصغير جحش»، وذلك أن أمه إذا ولدته سترته عن العير وراء أكمة؛ لأنه إذا علم أنها ولدت ذكرا استلّ خصيتيه فربما مات، فلا يزال منفردا حتى يشتد، فإما أن يقتل العير فينفرد بالقطيع، وإما أن يقتله العير إذا ظفر به فجعل مثلا لكل متفرد بصناعة لا شبيه له فيها...»[٣] .

فلقد خفي على ابن الاثير جهة التصوير في لفظ «جحيش» لأنه لا يعلم طبيعة هذا الجحش وما يكون عليه عند الولادة من عزله منفردا، ولا غرو فابن الأثير عاش في قصر الوزارة، فلم يدرك ما أدركه البدوي الخشن «تأبط شرا» من طبيعة هذا الحيوان.

وقد استساغ بعضهم تلك الكلمة بحجة ملاءمتها للسياق لما لها من ظلال

---

(١) الموماة المفازت التي لا ماء فيهاوتجمع على الموامي، وجحيشا أي منفردا، ويعروري أي ركب الفرس عريا.

(٢) المثل السائر ١/ ١٦٨

(٣) جمهرة الأمثال ٢/ ٢٤١

وإيحاءات»[١].

وذكر أحد أساتذتنا أن هذه اللفظة ليست من القبح في الدرجة التي وضعها ابن الأثير، وبخاصة إذا كان صاحبها صعلوكا يقضي حياته بين الفيافي والقفار، ثم إن قوة البيت وجزالة ألفاظه ودقة تصويره لحياة هذا الصعلوك وقسوة حياته وعنف أعماله تجعل الكلمة مناسبة، ولو وضع لفظ فريد مكانها لذهب حسن البيت وأثره»[٢].

ومن الالفاظ التي استغربها ابن الاثير لفظة «مشمخرا» أي مرتفعا في قول بشر بن عوانه يصف فيه لقاءه الأسد:

وأطلقت المهند من يميني ... فقدّ له من الأضلاع عشرا

فخرّ مضرجا بدم كأني ... هدمت به بناء مشمخرّا

إلا أن ابن الأثير رأى أنه لا بأس بها في الشعر، أما في النثر فلا تحسن»[٣].

وهذا غير دقيق فلا يسوغ استعمال الغريب في الشعر دون النثر، لأن اللفظة هي اللفظة بنصها وفصها، وحروفها وأصواتها، ولعل الذي أوحى إلى ابن الأثير بهذا هو أن الشعر له وقع أخاذ قد يقيم ظلع الألفاظ بحسن موسيقاه، وجميل نغمته التي تطرب فتحلو وتروق، فيقلل من ثقل الكلمة، ويخفف من وخامتها، لكن هذا لا يمنع أن يحكم على الكلمة بعدم فصاحتها، فليس الشعر غافرا لاستعمالها، بل إن اللفظة قد تحسن شعرا في موضع، وتوحش في موضع آخر، تراها مقبولة حسنة في موضع ومستكرهة في موضع آخر.

---

(١) قضايا ومواقف من التراث البلاغي د/ عبد الواحد علام ٢١/ ٢٢

(٢) البلاغة والنظم د/ صبّاح دراز ٤٠

(٣) المثل السائر ١/ ١٧٠

وقد أشار الإمام عبد القاهر إلى هذا في دلائله»[١] فلو كان الشعر شفيعا للاستعمال لحسنت اللفظة في الموضعين.

وقد ذكر بعضهم أن تعليقات ابن الأثير على استحسان الغريب في الشعر دون النثر تعليقات ذوقية لا تنم عن فطرة فنية، ولا تستند إلى قاعدة نقدية»[٢].

ذكر البلاغيون أن لفظ «مسرّج» في قوب رؤبة العجاج:

أيام أبدت واضحا مفلّجا أغرّ برّاقا وطرفا أبرجا

ومقلة وحاجبا مزججا وفاحما ومرسنا مسرّجا

غير فصيح؛ لأنه غير واضح الدلالة على معناه، فاضطروا إلى تخريجه على وجه بعيد حتى يظهر المراد، فقالوا إما أن يكون مأخوذا من السيف السريجي المنسوب إلى قَين يقال له سريج، وعلى هذا يكون أنف المحبوبة يشبه السيف السريجي في الدقة والاستواء، أو يكون مأخوذا من السراج تشبيها لأنفها بالسراج في الضياء والبريق.

وعلى كلا التخريجين تكون الكلمة غير ظاهرة الدلالة؛ لأن صيغة (فعّل) التي اشتق منها رؤبة اسم المفعول «مسرّج» تدل عل نسبة الشيء إلى أصله ككفّرته أي نسبته إلى الكفر، ولما لم يوجد لمسرّج أصل ينسب إليه عُد منسوبا للسيف السريجي تشبيها به، غير أن التشبيه بين المنسوب (الأنف) والمنسوب إليه (السيف السريجي أو السراج) لا تدل عليه مادة فعّل (سرّج» فالشاعر أراد التشبيه، واللغة تأبي إلا النسبة.

---

(١) دلائل الإعجاز ٤٦/ ٤٧

(٢) نقد النثر في التراث البلاغي والنقدي د/ فتحي على عبده ١٦٠

ومن ثم عدت الكلمة غريبة[١]، قال القلقشندي: «هذا أمر لا يقف على معناه إلا من عرف التصريف وأتقنه»[٢].

وكلام البلاغيين هذا لا غبار عليه، لكن يصادفنا محاولات تهدف إلى تصحيح الكلمة وأنها غير غريبة في سياقها لكنها محاولات تعوزها الدقة، فقد رأى بعضهم أن «مسرّجا» لا تحتمل إلا معنى واحدا وهو تشبيه الشاعر أنف محبوبته بأنه مستو دقيق مثل السيف السريجي، وهو ما يتفق والسياق ويوضح المعني المقصود وهو المدح، أما وصف أنف محبوبته بالسراج في اللمعان لا معني له ويتنافى مع جو المدح الذي يسيطر على تفكير الشاعر»[٣].

لكن هذا الكلام يقبل إذا راعينا السياق وحده، لكن السياق ليس هو كل شيء في فهم المراد، بل لا بد من الرجوع إلى لغوية الكلمة ومعرفة أصلها والمراد منها، ولا يبرر السياق بأي حال من الأحوال الخروج عن السنن اللغوي المألوف.

ولصاحب «مواهب الفتاح» هنا كلام يؤخذ عليه وهو أن إيغاله في إنكار بيت رؤبة جعله يحكم بالبرود والغثاثة على تشبيه الأنف بالسيف السريجي يقول:

«إن تشبيه الأنف بالسيف أو السراج فيه من البرودة ومخالفه المعتاد في تراكيب البلغاء واعتباراتهم، حتى لو صرّح بالتشبيه لمجته الأسماع، فكيف يكون الحال من الرمز إلى التشبيه»[٤].

وهذا حكم غير دقيق؛ لأن الأعراف اللغوية تقبل هذا التشبيه ولا ترده، وتستسيغه ولا ترفضه، وإذا كانت اللغة هي الأساس في القبول والرفض على نحو ما

---

(١) شروح التلخيص١/ ٨٤/ ٨٥

(٢) صبح الأعشي ٢/ ٢٠٥

(٣) محاضرات في البلاغة العر بية ٩/ ١٠

(٤) مواهب الفتاح من شروح التلخيص ١/ ٨٥

اتضح في شاهد رؤبة، فإن اللغة تحكم بسداد هذا التشبيه حتى ولو جاء صريحا، كأن يقال مثلا «وأنف كحد السيف...» لأنهم يقصدون في هذه الحالة تشبيه الأنف بالسيف في الدقة والاستواء وواقع العرب في استعمالاتهم اللغوية يؤيد ذلك، وما خبر «عصام» التي أرسلها الحارث بن عمرو خاطبة له عنا ببعيد، فمما جاء في وصف الأنف قولها:

لَهَا حاجبان كَأَنَّمَا خطا بقلم قد تقوسـًا على عَيني الظبية العبهرة يفتنان المتوسم، بَينهمَا أنف كَحَد السَّيف المصقول لم يخنس بِهِ قصر وَلم يمعن بِهِ طول»[١].

إذن تشبيه الأنف بالسيف أمر لا غضاضة فيه ولكن الغضاضة هو سلوك الشاعر مسلكا بعيدا عن واقع تعبيرات اللغة.

وإن كان صاحب «البغية» رأى أن في قبول كلام رؤبة متسعا، فقوله: «مسرّجا» لا غرابة فيه من جهة الاشتقاق والتشبيه، فإن السراج وإن كان جامدا فإن العرب تجوز الاشتقاق من الجامد كقولهم «مدنّرات» أخذا من الدينار[٢].

لكن ما ذكره الشيخ الصعيدي يتعارض مع الأعراف اللغوية السائدة، فما عرف عن العرب أنهم شبهوا الأنف بالسراج يقصدون البريق واللمعان، وأي وجه للجمال في هذا التشبيه؟ وسبق أ ن أنكره صاحب محاضرات في البلاغة العربية أما حمله على السف السريجي أدق لما سبق في قول «عصام».

وكان صاحب «البغية» محقا من وجه أخر، وهو أن البلاغيين كانوا في مندوحة من هذه التخريجات البعيدة للفظ مسرج، كان علهم أن يحملوا كلام رؤبة

---

(١) جمهرة الأمثال: لأبي هلال العسكري: ١/ ٥٧٠دار الفكر – بيروت.

(٢) البغية مع الإيضاح للشيخ عبد المتعال الصعيدي١/ ١٥

على الخطأ «فالحمل على الخطأ خير من تكلف هذا التخريج البعيد»[١].

هذا الكلام لا غبار عليه، فالعربي لا يستبعد عليه أن يتلبس بالخطأ، وإذا كان الجاحظ يقول: «ليس الأعرابي بقدوة إلا في الجر والنصب والرفع والأسماء، وأما في غير ذلك فقد يخطئ ويصيب»[٢]، فلا يستبعد بعد ذلك أن يعثر لسانه، ويقعد به بيانه فيزلّ، وهذا الخطأ قد ينجم عن جهل بعض الأعراب بالفصيح الشائع وخاصة إذا كان من أخلاط الناس، والذي يتابع كلامهم وحكمهم وأمثالهم يجد كما ذكر الدكتور شوقي ضيف «أن هناك طائفة تخرج عن الأصول النحوية والصرفية»[٣].

فخطأ البشر في اللغة أمر طبعي؛ لأنه لا يحيط باللغة إلا نبي، كما ذكر الإمام الشافعي»[٤].

وقد يكون هذا الخطأ ناجما عن التلاعب المتعمد بألفاظ اللغة المطواعة، فقد يخرج العربي عن السمت العربي المألوف لا عن جهل بالفصيح الشائع، ولكن – كما يرى بعض الباحثين– «أن العرب كانوا يتطلبون نسقا تعبيريا معينا في كلامهم، من أجل أن يستقيم لهم ذلك النسق كانوا يطوعون مفردات اللغة ولا يبالون بما يقع منهم في سبيل ذلك من تجاوز للمألوف من الأساليب والشائع من اشتقاقات الكلمة»[٥]. وقد ذكر ابن جني بأن أبا على الفارسي كان يرى وجها لأغلاط العرب وهو إنما تهجم بهم طباعهم على ما ينطقون به فربما استهواهم

---

(١) البغية مع الإيضاح ١/ ١٤

(٢) الحيوان ٢/ ١٥٠/ ١٥١

(٣) الفن ومذاهبه في النثر العربي ٢٤/ ٢٥ وراجع الحكم والأمثال العربية دراسة بلاغية تحليلية للباحث مخطوط بكلية اللغة العربية بالمنصورة ٦٥

(٤) الصاحبي لابن فارس٣

(٥) امثالنا الموروثة قيمتها الأدبية والفكرية د/ أحمد عبد الغفار عبيد ٣٢

الشيء فراغوا به عن القصد»[١].

وذكر البلاغيون عيبا رابعا يخل بفصاحة الكلمة وهو الكراهة في السمع، وهو أن تكون اللفظة بحيث يمجّها السمع، ويبرأ من سماعها كما يبرأ من الأصوات المنكرة[٢]، ومثلوا لعذاب بلفظ الجِرشِّي أي النفس في قول المتنبي:

مبارك الاسم أغر اللقبِ كريم الجِرَشِّي شريف النسبِ

لكن الخطيب استبعد هذا العيب، ولم يبين سر استبعاده حتى جاء السعد فذكر أن استكراه السمع للفظ الجرشي إنما جاء من كونه وحشيا (أي يدخل في الغرابة) أو من ناحية تنافر حروفه»[٣].

ومن ثم لا أراني مجانبا للصواب إذا قلت إنه ليس هناك داع إلى استقلالية هذا العيب بنفسه، وقيامه برأسه طالما يسوغ دخوله تحت الغرابة أو تنافر الحروف، وهذا الاختصار ينسجم مع روح البلاغة التي من طبيعتها تقليل الأقسام، وحذف زوائد الكلام.

وإني لأعجب من المتنبي في استعماله هذا اللفظ، وما هو الحامل له على إيثاره دون غيره؟ مع أن في اللغة فسحة فسيحة يرتاض فيها، وكلمات مليحة يختار منها، فلفظ الجرشي له نظائر تؤدي معناه، ولا تخدش موسيقاه، ثم إن اللسان لا يجد في نطقها عنتا، ولا الأذن في استماعها رهقا، فلو قال مثلا كريم القَرون أو كريم القَتال بفتح القاف فيهما لانداح شبح الغرابة إذ هما في معناها، فالقرون والقتال اسمان للنفس كما ذكر العسكري في جمهرته»[٤].

---

(١) الخصائص ٣/ ٢٧٣

(٢) الإيضاح ١٦

(٣) شرح السعد في شروح التلخيص ١/ ٩٣

(٤) جمهر الأمثال ٢/ ٦

وذكر أن للنفس أسماء أخرى كالحوباء، والجِروة، لكن كما يبدو أن القَرون والقَتال أعذب نطقا وأخف سمعا، لكن المتنبي أبى إلا أن يضرب بسهم الغرابة فضُرب بألسنة النقاد، وشتان بينهما.

ولم يفت البلاغيين التنبيه إلى المقياس الذي يحكم به على غرابة الكلمات، قالوا إن غرابة الكلمات تكون بالنسبة إلى خلّص العرب وهم العرب العرباء من أهل البادية دون المولدين(١).

وهذا تقييد سديد، واحتراس شديد يضمن للغة سلامتها، ويقدس لها حرمتها ن أن تنتهب بأحكام ذاتية، وآراء عشوائية تصم بالغرابة كل ما فاتها معرفته، وعزّ عليها إدراكه، فتصير اللغة كلأ مباحا لكل راتع، ومنتجعا حلالا لكل منتجع يسقط ما يشاء، ويقر ما يريد.

ومن ثم كان العلماء بالحصافة العالية التي جعلت هذا التقييد شرطا أصيلا، ومقياسا جليلا في الحكم على غرابة الكلمات.

لكن العجيب أن بعض الباحثين لم يرق له هذا الكلام الثمين، ورأى أن الغرابة يختلف مدلولها من جيل إلى جيل، ومن بيئة إلى أخرى، فكل جيل له كلمات يعدها غريبة، وينبغي عدم استعمال هذه الكلمات لأن استعمالها لا يعد فصاحة»(٢).

وهذه النظرة مقتل من مقاتل اللغة، وتبديد لجهود مخلصة أريقت فيها مهج العقول حفظا وصيانة لكلمات اللغة التي جمعوها من أنفاس الأعراب، فلو حكمنا هذا المقياس القاصر لماتت ألفاظ اللغة، وقبرت مفرداتها، وظلت رهينة الطروس دفينة المجلدات؛ لأن الأجيال -خضوعا للسنن- تتدني ثقافتها وتضمحل لغتها

---

(١) شروح التلخيص ١/ ٨٣

(٢) علم الفصاحة د. محمد على خفاجي ٨٩

بمرور الأيام وكرور الأعوام، فلا ينبغي أن يؤخذ مراعاة الأجيال مقياسا تسبر به غرابة الكلمات؛ لأن هذا المقياس يحكم على اللغة بالممات، ولعل الباحث قد أدرك خطورة هذا الأمر فأضرب عما سبق صفحا، فذكر في موضع آخر من كتابه أن مفهوم الغرابة يختلف من جيل إلى جيل... ومن ثم يتحتم علينا أن نقدر الملابسات التي أحاطت باللفظة قبل أن نحكم عليها بالغرابة، وذلك بالرجوع إلى المعاجم اللغوية التي بين أيدينا وكتب اللغة والنصوص المختلفة»[١].

المطلب الثالث

لمحات حول عيب المخالفة للوضع اللغوي

قال أبو الطيب:

إذا كان بعضُ الناس سيفـًا لدولةٍ... ففي الناس بوقاتٌ لها وطُبولُ»[٢].

قالوا إن كلمة (بوقات) غير فصيحة؛ لأنها خالفت الوضع اللغوي في الجمع، إذ الأصل أن تجمع جمع تكسير «أبواق» لا جمع تأنيث «بوقات» كما فعل المتنبي، والقياس الصرفي يقضي بأن كل ما جاء على «فُعْل» يجمع على «أفعال» كقفل أقفال، وعود أعواد، وقد يخرج إلى أفعُل ك بُرد أبرُد، فأما في أكثر العدد فيأتي على «فُعول» كجُند جنود، فإن كان من المضعف فيأتي على فِعال ك خُفّ خِفاف، وقد

---

(١) السابق ٢٣٠

(٢) إذا كانت صفات الناس معربة عنهم، وأسماؤهم مبينة لهم، ونسبوا إلى الدولة بحسب مواضعهم منها، وأقدارهم فيها، فسيفها في أرفع منازلها، وأجل مراتبها، ومنهم لا محالة من يحل فيها محل البوقات والطبول التي تتخذ للتهويل والشنعة، ولاحظ لها في العلو والرفعة. شَرْح شِعْر المُتَنبي – لأبي القاسم ابن الإفلِيلي ٢/ ١٦٤ دراسة وتحقيق: الدكتور مُصْطفي عليان: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان الطبعة: الأولي، ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢ م.

يأتي على فِعلان ك كوز كِيزان...»[١].

ومجيء بوق على بوقات خطأ لأن الذي يجمع على فُعلات ما كان على فُعلة ك رُكبة رُكبات»[٢].

وعليه فقد حاد المتنبي عن المألوف اللغوي، لكن ذكر صاحب الوساطة أن المتنبي رد هذا الاعتراض حين سئل عن ذلك فقال: هذا الاسمُ مولّد لم يسمَع واحده إلا هكذا ولا جمعه بغير التاء، وإنما هو مثل حمّام وحمّامات وساباط وساباطات؛ وسائر ما جمَعوه من المذكر بالتاء. وقال المحتجّ عنه: إن أصل الجمع التأنيث، ولذلك جاء ما جاء منه بالتاء، وإن كان في الأصل مذكراً. قال: فمن جمع اسمـًا لم يجِدْ عن العرب جمعَه فأجراه على الأصل لم يسُغ الردّ عليه، ولم يجُز أن ينسب إلى الخطأ لأجله، وهذا اسمٌ أعجمي تكلّمت به العربُ، ولم يحفظ عنهم جمعه، فلما احتاج المولدون إليه أجرَوه على أصل الجموع، وتبعوا فيه عادة العرب في الأسماء المنقولة عن الأسماء الأعجمية، نحو سُرادق وسُرادِقات، وساباط وساباطات، وخان وخانات، وهارون وهارونات، وإيوان وإيوانات، فعدلوا بجميع هذه الأبنية عن أصول قياسه، وألحقوها بأصل الجمع وغلبوا فيها التأنيث، ولولا ذلك لما جاز في خان وهو مثل مالٍ أن يجمَع على خانات، كما لا يقال: مال ومالات، ولا في إوان وهو مثل جِراب، وقد ترخّصوا في الأسماء العربية بمثل ذلك تغليبـًا للتأنيث في هذا الباب، فأخرجوها عن أبوابه، وخالفوا فيها أخواتها؛ قالوا: بُوان وبُوانات، وخَيال وخيالات، وجمل سِجِلّ وجمل سجِلاّت، ولميلهم لهذا الاختيار قالوا في جمع ذي القعدة: ذوات القعدة، وفي جمع ابن آوى بنات آوى،

---

(١) شرح ابن عقيل٣١٨/ ٣١٤ وراجع الوساطة ٣٩٨/ ٣٩٩

(٢) الوساطة ٣٩٩

وكذلك بنات عرس، وقالوا مثل، ذلك في الشهور، فجمعوا رمضان وشوال رمضانات وشوّالات؛ كل هذا تقديمـًا للتأنيث في باب الجمع، وميلاً به عن التذكير، ولكلّ اسم من هذه الأسماء قياسٌ مطّرد وبابٌ متّسق، عدلوا به عنه وهو معرض. وتركوه وهو سهلٌ ممكن. فلهذا وأشباهِه اختار أبو الطيب بوقات على أبْواق، والوزن يتم بهما، والضرورة لا تدفع أحدهما»(١).

فمن خلال كلام القاضي السابق في ذكر حجج المحتجين للمتنبي يتبين أنه لا غضاضة في هذا الجمع طالما جرى الجمع عل الأصل الذي تجري فيه الجموع، وطالما أن هناك -كما ذكر القاضي- ترخصا في الجموع في تغليب التأنيث.

ثم إن التغليب هذا لم يكن حكرا على الجمع وإنما تعداه إلى التثنية، فحين أرادت العرب أن تثني لفظ الضبُع غلبوا المؤنث على المذكر ولفظ الضبُع مؤنثة، والمذكر منها ضِبعان فقالوا في التثنية ضبُعان ولم يقولوا ضِبعانان تغليبا جانب المؤنث على جانب المذكر، وكما غلبوا التأريخ بالليالي وهي مؤنثة على الأيام وهي مذكرة»(٢).

فمن خلال هذا التوسع الملحوظ يتبين أنه من الاعتساف البين الحكم على لفظ بوقات بعدم الفصاحة، فاللغة تسيغ مثل هذا، والسياق أيضا يسيغه، فلعل لجوء المتنبي إلى الجمع بالألف والتاء كان زيادة في الهجاء، وإيغالا في الانتقاص والازدراء، وكأن ملوك الأرض غير المتنبي صاروا من الليونة والطراوة كالتي نحسها في جانب الإناث.

---

(١) الوساطة ١/ ٤٤٤/ ٤٤٥

(٢) حياة الحيوان الكبري للدميري٢/ ١١١، أبو البقاء، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٢٤

ومن ثم كان الصاحب بن عباد معتسفا مع المتنبي حين قال:

«وهذا التحذلق منه كغزل العجائز قبحاً؛ ودلال الشيوخ سماجة»[١].

المطلب الرابع
لمحات حول مخالفة الكلمة للسنن اللغوي

زاد صاحب الإشارات والتنبيهات عيبا آخر يخل بفصاحة الكلمة، وهو أن تكون الكلمة معبرة عن غير ما عبرت به العرب، يقول البحتري:

تشق عليه الريح كل عشية جيوب الغمام بين بكر وأيم

فأراد بالأيم الثيب، وإنما هي المرأة التي لا زوج لها بكرا كانت أو ثيبا، قال تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾[٢][٣].

والحق أن هذا العيب لا يعتد به ضمن العيوب التي تخل فصاحة الكلمة، لأن الكلمة بعيدا عن هذا السياق فصيحة، فهي ليست ك مستشزرات، وافرنقعوا، ولكن العيب الذي اعتراها في البيت هو استعمالها في غير سياقها، وتوظيفها في غير مقامها، أما الكلمة في حد ذاتها فلا يشك أحد في فصاحتها، وتوظيف الكلمة في غير سياقها يقدح في بلاغة الكلمة لا فصاحتها كالرجل الذي أنشد ابن هرمة قوله:

بالله ربك إن دخلت فقل لهاهذا ابن هرمة قائما بالباب

فوضع لفظ قائما مكان واقفا، فقال له ابن هرمة ما هكذا قلتُ، أكنتُ

---

(١) الكشف عن مساوي شعر المتنبي، للصاحب بن عباد ١/ ٥٥، ت الشيخ محمد حسن آل ياسين: مكتبة النهضة، بغداد الطبعة: الأولي، ١٣٨٥ هـ

(٢) سورة النور: ٣٢.

(٣) لإشارات والتنبيهات لمحمد بن على الجرجاني ٥٦ ويراجع: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري للآمدي ١/ ٣٧ تحقيق/ السيد أحمد صقر دار المعارف – الطبعة الرابعة.

أَتصدَّق؟ قال: فقاعدا. فقال: أكنت أبول؟ قال فماذا قلت؟ قال واقفا. ليتك علمت ما بين هذين اللفظين من قدر اللفظ والمعنى(١).

فهذا وأمثاله من المغالطات النحوية التي لا دخل لها في فصاحة الكلمات، وقد أشار ابن الأثير إلى هذا حين وقف على قول أبي نواس:

اختصم الجود والجمال ... فيه فصارا إلى جدال

فقال هذا: يمينه لي ... للعرف والبذل والنوال

وقال هذاك: وجهه لي ... للظرف والحسن والكمال

فافترقا فيك عن تراض ... كلاهما صادق المقال

وقال أبو تمام:

لك هضبة الحلم التي لو وازنت ... أجأ إذن ثقلت وكان خفيفا

وحلاوة الشيم التي لو مازجت ... خلق الزمان الفدم عاد ظريفا

قال ابن الأثير: «غلط أبو نواس هاهنا في أنه وصف الوجه بالظرف وهو من صفات النطق، وأبو تمام غلط في أنه وصف الخلق بالظرف، وهو من صفات النطق أيضا، إلا أن هذا غلط لا يوجب في هذه اللفظة قبحا، لكنه جهل بمعرفة أصلها في وضع اللغة»(٢).

فمثل هذه المغالطات لا تصح أن تكون عيبا في فصاحة الكلمة، وهي كثيرا ما يقع فيها الشعراء، كاستعمالهم الخضم مكان القضم، والصباحة مكان الوضاءة، والجمال مكان الحلاوة.

---

(١) الصناعتين ١/ ٦٨

(٢) المثل السائر ١/ ١٨٤، ١٨٥

وقد ذكر صاحب البغية أن «أيم» في بيت البحتري السابق مخالفة للقياس اللغوي[١]، وهذا غير سديد لأن المخالفة تكون في مخالفة الكلمة القياس الذي وضعه الواضع، أما أيم فموافقة للوضع اللغوي في تركيبها وبنيتها لكنها وظفت في غير دلالتها، ولعل صاحب البغية يقصد أنها استعملت في معنى غير المعنى الذي وضعه الواضع.

وقد وصف أحد أساتذتنا هذه الاستعمالات بعدم الدقة»[٢].

ثم رأينا هناك من يحتج للبحتري بأن الأيم في البيت لا عيب فيها فهو على حق في وضعه الأيم مكان الثيب وهذا ما جاء عليه الحديث الصحيح «الأيم أحق بنفسها والبكر تستأذن»[٣]، فقد وضع الأيم مقابل البكر، وليس بعد البكر في جنس النساء غير الثيبات لأنهن لسن إلا ثيبات وأبكارا، فإذا استثني منهن الأبكار يبقي منهن الثيبات فقط[٤].

---

(١) ينظر: بغية الإيضاح ١/ ٣٥.

(٢) البلاغة والنظم د/ صباح دراز ٦٨

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ٩/ ٥٢٣ باب النكاح.

(٤) نقد الموازنة بين أبي تمام والبحتري د/ محمد رشاد صالح ٢٧٠

الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد، فبعد هذه التطوافة المباركة في رياض كتب التفاسير، وكتب من تخصص في الحقل البلاغي تبين أن:

- هناك كثيرا من الإشارات البلاغية التي امتلأت بها كتب التفاسير تحتاج إلى مراجعة متأنية تكون قريبة من الإنصاف، وبعيدة عن الإجحاف.

- إشارات المفسرين البلاغية كانت نوعا من الاجتهادات المباركة التي تحاول الكشف عن الأسرار البلاغية في النظم الحكيم، وكان فيها كثير من الاجتهادات التي لا تعدو أن تكون تلمسات، وهي وسابقتها ليست كلمة الفصل التي يغلق بها باب الاجتهاد، فالنظم القرآني فيه ثراء وغناء ما يجعله يتسع لكل الاجتهادات التي يكون منطلقها النظم ومعناه، وليست اجتهادات قائمة على غير أسس.

- الشواهد الشعرية وهي من نظم البشر تتسع اتساعا كبيرا لتستوعب أذواق المتذوقين، واجتهادات المجتهدين طالما أن هذه الاجتهادات لا تقلب للنص الشعري ظهر المجنّ ولا تتنكب له، وما ذكره العلماء قدماء ومحدثين حول النصوص الشعرية من آراء بلاغية واجتهادات ذوقية ليست هي آخر الباب، ولا لب اللباب، وإنما هي اجتهادات تحاول قدر الطاقة الكشف عن جمال النص الشعري، وإظهار ما فيه من دلائل الإبداع، ووسائل الإقناع.

- اللمحات النقدية التي سقتها في هذا البحث لا تعد الكلمة النهائية، بل هي وجهة نظرة تحتمل الصواب والخطأ، فإن كانت الأولى فلله الحمد والمنة، وإن كانت الثانية فالله أسأل أن يبصرنا بمواضعه حتى نجتنبها.

فهرس المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم:الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

٣. أخبار أبي تمام للصولي ١٤٦ ت/ مجموعة من الأساتذة/ المكتب التجاري.

٤. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبى السعود:دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٥. أساليب البيان والصورة القرآنية د/ محمد إبراهيم شادي-مكتبة الإيمان.

٦. أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ت/ محمود محمد شاكر/ مطبعة المدني بالقاهرة.

٧. أسس النقد الأدبي د/ احمد بدوي ٣٧٩، ٣٨٠.

٨. أمثالنا الموروثة قيمتها الأدبية والفكرية د/ أحمد عبد الغفار عبيد.

٩. أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي دار إحياء التراث العربي –بيروت-ط الأولى ١٤١٨هـ.

١٠. بغية الوعاة للسيوطي ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم –المكتبة العصرية.

١١. الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني ت/ محمد عبد المنعم خفاجي- دار الجيل –بيروت-الطبعة: الثالثة.

١٢. بحوث ومقالات في اللغة د/ رمضان عبد التواب مكتبة الخانجي -الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.

١٣. بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة للشيخ عبد المتعال الصعيدي:مكتبة الآداب الطبعة/ السابعة عشر ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

١٤. البلاغة والنظم د/ صبّاح دراز.

١٥. تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن لابن أبى الإصبع المصري ت:د/ حفني محمد شرف:المجلس الأعلى للشئون الإسلامية –لجنة إحياء التراث الإسلامي.

١٦. التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور:الدار التونسية للنشر- تونس ١٩٨٤م.

١٧. تفسير الراغب الأصفهاني ت: د/ محمد عبد العزيز بسيوني:كلية الآداب – جامعة طنطا- الطبعة:الأولى ١٤٢٠هـ-٢٠٠٦م،

١٨. تفسير القرآن العظيم لابن كثير ت/ سامى بن محمد سلامة –دار طيبة للنشر والتوزيع-الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

١٩. جامع البيان في تأويل القرآن للشيخ:محمد بن جرير الطبري ت:أحمد محمد شاكر:مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ-٢٠٠م.

٢٠. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ت/ أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش –دار الكتب المصرية القاهرة –الطبعة: الثانية ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

٢١. جمهرة الأمثال لأبى هلال العسكري –دار الفكر –بيروت.

٢٢. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي –دار صادر –بيروت.

٢٣. حاشية الطيبى على الكشاف ت/ أياد أحمد العوج –د/ جميل بنى عطا-.

٢٤. الحكم والأمثال العربية دراسة بلاغية تحليلية د/ محمد محمود البهلول مخطوط بكلية اللغة العربية بالمنصورة ١٩٩٨م.

٢٥. حياة الحيوان للدميري كتاب الجمهورية – الطبعة الثانية ١٩٩٦م.

٢٦. الحيوان للجاحظ ٣/ ٤٦٨ ت د/ يحيي الشامي- دار مكتبة الهلال الطبعة الثالثة ١٩٩٧م.

٢٧. الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبى ت:د/ أحمد محمد

الخراط –دار القلم –دمشق.

٢٨. الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ١/ ٩٥–دار الفكر – بيروت.

٢٩. دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني ت/ محمود محمد شاكر:مطبعة المدني بالقاهرة–دار المدنيي بجدة الطبعة: الثالثة ١٤١٣هـ–١٩٩٢م.

٣٠. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي ت: على عبد الباري عطيه –دار الكتب العلمية –بيروت الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ.

٣١. استدراكات بلاغية على آراء البلاغيين في بعض الشواهد القرآنية لدي مدرسة السكاكي د/ عامر الثبيتي وهو بحث مستل من مجلة جامعة طيبة/ العدد الثاني/ السنة الثانية/ ١٤٣٤

٣٢. شرح السنة للبغوي ت/ شعيب الأرناؤوط –المكتب الإسلامي الطبعة: الثانية ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م.

٣٣. شَرْح شِعْر المُتَنبي – لأبي القاسم ابن الإفلِيلي دراسة وتحقيق: الدكتور مُصْطفي عليان: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان الطبعة: الأولي، ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢ م.

٣٤. الصناعتين لأبى هلال العسكري ت: على محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم –المكتبة العصرية–بيروت ١٤١٩هـ.

٣٥. الصورة الأدبية د/ مصطفي ناصف/ مكتبة مصر.

٣٦. طبقات المفسرين للداوودي –دار الكتب العلمية ت/ مجموعة من العلماء.

٣٧. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق التنزيل للعلوى –المكتبة العصرية– بيروت الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ.

٣٨. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده لابن رشيق القيرواني ت:محمد

محيي الدين عبد الحميد دار الجيل الطبعة:الخامسة ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٣٩. غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري ت: الشيخ زكريا عميرات –دار الكتب العلمية –بيروت- الطبعة:الأولى ١٤١٦هـ.

٤٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني دار المعرفة - بيروت، ١٣٧: محمد فؤاد عبد الباقي.

٤١. قضايا ومواقف من التراث البلاغي د/ عبد الواحد علام.

٤٢. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري –دار الكتاب العربي- بيروت-لبنان الطبعة:الأولى: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٠م.

٤٣. الكشف عن مساوئ شعر المتنبي للصاحب بن عباد، ت الشيخ محمد حسن آل ياسين: مكتبة النهضة، بغداد الطبعة: الأولي، ١٣٨٥ هـ.

٤٤. الكشف والبيان عن تفسير القرآن للثعلبي ت: الإمام أبى محمد بن عاشور مراجعة وتدقيق/ الأستاذ/ نظير الساعدي –دار إحياء التراث العربي –بيروت-لبنان الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٤٥. المثل الثائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير ت/ محمد محيي الدين عبد الحميد –المكتبة العصرية للطباعة والنشر –بيروت ١٤٢٠ هـ.

٤٦. مجمع الأمثال للميداني النيسابوري ت/ محمد محيي الدين عبد الحميد دار المعرفة-بيروت-لبنان.

٤٧. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي ت/ عبد السلام عبد الشافي محمد – دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة:الأولى ١٤٢٢هـ.

٤٨. مفاتيح الغيب للرازي دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الثالثة ١٤٢٠هـ.

٤٩. المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ت/ صفوان عدنان الداودي- دار العلم- بيروت الطبعة: الأولى ١٤١٢هـ.

٥٠. موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة/ محمد راتب النابلسي – دار المكتبي الطبعة: الثانية ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٥١. نقد الموازنة بين أبي تمام والبحتري د/ محمد رشاد صالح.

٥٢. نقد النثر في التراث البلاغي والنقدي د/ فتحي على عبده.

٥٣. الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني ٢٤٦ت/ هاشم الشاذلي-دار إحياء الكتب العربية.

Abstract

This thesis stand about the profiles rhetorical, and assumptions that taste, which demonstrated scholars and critics about some of the texts, and he saw researcher inaccurate from his point of view, based on scientific evidence, and the circumstances of Mqamih, and the conditions of contextual text interpreter from the Quran, or poetic text Almncod.

The research was classified into: Introduction, and two sections, and a conclusion, get up first topic presented and discussed some of the views of some of the views of the commentators and rhetorical Mhathm about secrets compositions Quranic.

Promotes the second topic presented and discussed some cash opinions and taste peeps about rhetorical questions and poetic texts.

The research found that the domain gustatory a flexible, to accommodate all diligence based on taste taste does not clash with the idea of the text on the one hand, does not clash with the rhetorical and monetary thought Almasalh from the Aajurri.

Key words:

(for Mhat – Anakd – Alray – Alblagh – Aldhuq – Alsyak – views).

المسرح المديني بين التاريخي والفني

د. سامي عبد اللطيف الجمعان
أستاذ الدراما والسرديات بجامعة الملك فيصل
samijum@hotmail.com

تاريخ التحكيم: ١٢/ ٤/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة: ٣/ ٧/ ١٤٣٦

المستخلص:

يوجه البحث الضوء على مسرح المدينة المنورة، سواء أكان نصاً أدبياً أم نصاً ممثلا على خشبة المسرح، ويسعى إلى إعمال آليات النقد الأدبي ومناهجه في منتجه على فتراتٍ زمنيةٍ متلاحقة، علماً بأن المسرح المديني عانى وما يزال من قلة البحوث العلمية، على الرغم من توفره على جهود جديرة بالدرس والتقصي في هذا المجال الحيوي من مجالات الثقافة والأدب والفن، وقد شكّلت هذه المسببات مجتمعة محفزاً لإنجاز هذه الدراسة.

تتجه دراسة المسرح المديني إلى مسارين: تاريخي وفني، على اعتبار أن التجربة المسرحية عامةً تشتمل على حضور تاريخي وحضور فني، وقاربت الدراسة هذا التاريخ المسرحي المنجز في حيز المدينة المنورة، كما أنها قاربت مستوياته الفنية عبر المسرحيات التي أنجزها مسرحيوها، وفق السؤال الآتي:

ـ هل حقق المسرح في المدينة المنورة قيمة تاريخية، وهل حقق قيمة فنية خلال مسيرته؟ وأيهما تحقق بصورةٍ أبرز في مسار تجربته؟

ساعدنا على بذل هذه الجهود وجود مجموعة من التجارب المسرحية التي

أنجزها المسرحيون في المدينة المنورة على فتراتٍ متلاحقةٍ، وعبر أجيالٍ متقاربةٍ، وفي أُطرٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ وسياسيةٍ متحولة، كما وجدناها فرصةً سانحة لوضع منجز مسرحي أُغفل الحديث عنه على الرغم مما بذل فيه من جهود، مثل جهود المسرحي المديني أحمد عيد أبو ربعية الذي أسهم في إيصال صوت مسرح المدينة المنورة إلى فضاءات أوسع، وحقق العديد من الجوائز وسجل حضوراً متميزاً على مستوى المملكة العربية السعودية وفي محافل مسرحية معروفة.

الكلمات المفتاحية:

المسرح، المسرح في المدينة المنورة، المسرح السعودي، المسرح المديني بين التاريخي والفني.

مدخل

مسرح المدينة المنورة وإشكالية التوثيق

تُنجز هذه الدراسة في ظل ندرة المعلومات الموثقة حول مسرح المدينة المنورة، وفي ظل غياب شبه تام للنص المسرحي المديني المنشور. ولا شك أن غياب المادة النصيّة التي يمكن الاشتغال عليها، يُشكل تحديـًا حقيقيـًا للباحث، وهي المعاناة التي واجهتها الدراسة بمجرد اختيار موضوعها، والدليل أن مجمل النصوص المسرحية التي تمّت دراستها نصوص مخطوطة، توفرت بفضل الاجتهادات والعلاقات الشخصية لا غير.

ولم تقلل هذه العقبة الحقيقية من حافزنا القوي تجاه الهدف الأسمى للدراسة، وهو تسليط الضوء على إسهام المدينة المنورة مسرحيـًا، في ظل توفر ومضات توثيقية بسيطة للجهود المبذولة فيه، مثل تلك المعلومات العابرة التي أشار إليها أحد رواد مسرح المدينة المنورة، وهو **أحمد أبو ربعية رَحِمَهُ ٱللَّهُ**، حين أكد أن مسرح المدينة المنورة «أخذ موقعه ضمن المسارح المحلية في المملكة العربية السعودية مع بداية السبعينيات الهجرية»[(١)]، على يد «رجال الفكر فيها، كالأديب الراحل **عبدالعزيز الربيع**، والشاعر **حسن مصطفى الصيرفي**، والأديب **محمد العيد الخطراوي**، والشاعر **عبد الرحمن رفّه**، وغيرهم كثير»[(٢)].

قَدّمت هذه الكوكبة المسرح في أُطرٍ تعليمية تربوية، وأنتجت مسرحيات مثل «**إسلام عمر**»، و«**الخيل والليل**» و«**فارس بني حمدان**»، و«**ومرّت الأيام**» وغيرها، لم يحد الهدف من وراء إنجازها عما هو تعليمي أو تربوي، مع افتقار للرصانة الفنية،

---

(١) أحمد عيد حسن أبو ربعية، سيرة المسرح في المدينة المنورة، مخطوطة، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٢م، ص١.

(٢) المرجع نفسه، ص١.

وعدم توفر الإمكانات اللازمة للعرض المسرحي بمفهومه التقني، فقد قُدّمت» من خلال المسارح المدرسية، ومسارح الأندية الرياضية، ومسارح الأحياء الشعبية»[١].

ونُذكّر أن هذا الجيل الريادي اشتغل في حدود المدينة المنورة، وارتبط شديد الارتباط بالمكان الخاص، إلى أن ظهر جيل مسرحي جديد، واصل المسيرة بطموح تجاوز المحلية إلى فضاءات الوطن الأكثر اتساعا، وكانت الانطلاقة خارج حدود المدينة سنة ١٣٩٧هـ على يد **أحمد عيد حسن أبوربعية**، حين شارك لأول مرّة في المهرجان الثاني للمسرح السعودي، الذي تقيمه الرئاسة العامة لرعاية الشباب بالعاصمة الرياض، وهو مهرجان مسرحي تنافسي تشارك فيه فرق الأندية الرياضية المسرحية الفائزة في مناطقها.

ويمكننا عد ظهور **أبو ربعية**، وتوخيه الخروج من حدود طيبة الطيبة إلى فضاءات الوطن، تحولا رئيسيا في مسيرة مسرح المدينة المنورة. أنه وفي تقديرنا، شكّل المرحلة المهمة في تاريخ هذا المسرح حتى الآن!

ذهب **أبو ربعية** وفرقته المسرحية المدينية إلى العاصمة الرياض بمسرحية: «**دموع وآمال**»، وكانت المفاجأة الكبيرة في تحقيقها المركز الثاني في أول مشاركة للمدينة المنورة في مثل هذه المحافل، لتكون هذه التجربة على وجه الخصوص حافزا لاستمرار مسرح المدينة المنورة حتى عام ١٤٠١هـ، وهو العام الذي توقف فيه المهرجان»[٢].

يمكننا نعت هذه الفترة الممتدة من عام ١٣٩٧ حتى عام ١٤٠١هجرية في مسيرة مسرح المدينة المنورة بالفترة الذهبية، اعتباراً للمنافسة القوية التي أبداها هذا المسرح الناشئ في مهرجان أندية الرئاسة العامة لرعاية الشباب، وتكلّلت بتحقيق

---

(١) المرجع نفسه، ص ١.

(٢) أحمد أبوربعية، سيرة المسرح في المدينة المنورة، مرجع سابق، ص ٣.

مراكز متقدمة كما سنوضح لاحقا.

بعد وفاة هذا المسرحي المديني الفذ، اجتهد جيل مسرحي ترعرع بين يديه، فاستمرت المسيرة حتى وقتنا الحالي، مع ملاحظة أن هؤلاء مارسوا الكتابة، والتمثيل، والإخراج المسرحي.

وبما أننا ندرس المسرح المديني بمنجزه الأدبي تلزمنا الإشارة بإيجاز إلى أن ما سنتناوله ينتمي إلى إطار عام، هو المسرح السعودي، الذي شهد تفاوتا واضحا في منجز الكتابة المسرحية من منطقة إلى أخرى، وبين مدينة وأخرى، منذ أن انطلقت فيه كتابة النص المسرحي بنص «**الظالم نفسه**» لـ **حسين محمد سراج**، المنشور عام ١٩٣٢م، وهو نص مسرحي فتح الباب لنصوص مسرحية أخرى[١]، اتسمت بملامح محددة، كاعتمادها الفصحى لغة لحواراتها، وعودتها إلى التاريخ وشخصياته، وتوجهها إلى الرصانة الأدبية في أسلوبها. بمعنى، أنها مسرحيات كُتبت لِتُقرأ، لا لِتُمثل، وهي مرحلة سادت حتى عام ١٩٧٠م، وعام السبعين هذا، هو مفصل التحول في المسار والمنهجية على مستوى كتابة النص المسرحي، ففيه قدّم الكاتب **عصام محمد خوقير** نصاً مسرحياً بعنوان «**في الليل لما خلي**». وتكمن أهميته في كونه كُتب من أجل التجسيد على خشبة المسرح، واعتمد اللهجة الحجازية الدارجة لغةً له، وعالج قضايا اجتماعية معيشة في حينه. وبهذا تَشكل مسار جديد في توجه النص المسرحي السعودي، وفي أساليبه الكتابية وقضاياه، وهي مرحلة تَمَثَّلَها كثيرٌ من الكتاب السعوديين.

---

(١) مثل مسرحية جميل بثينة للكاتب نفسه، ومسرحية الهجرة لأحمد عبدالغفور عطار، ومسرحية حبيب بخش، ثم غرام ولادة لـ حسين سراج، ومسرحية عم سحتوت والشياطين الخرس لـ عبدالله عبدالجبار. (انظر: حليمه مظفر، المسرح السعودي، بين البناء والتوجس، الطائف- النادي الأدبي بالطائف، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٧٨).

من هذا التصور نحدد مباحث الدراسة في مبحثين رئيسيين:

الأول-المسرح المديني تاريخيًا.

الثاني-المسرح المديني فنيًا.

كان من الضرورة بمكان اصطفاء مدونة محددة المعالم والقسمات، تتشكّل من مجموعة نصوص وعروض مسرحية أنتجها مسرحيو المدينة المنورة، مع منح جهود المسرحي الفقيد **أحمد أبو ربعية** مساحة واسعة، والإفادة من بعض التجارب الأخرى من قبيل: تجارب الكاتبين: **بادي التميمي، وفهد الأسمر**، فما هي القيمة التاريخية التي تسجل لهذه الجهود والتجارب؟

المبحث الأول

المسرح المديني تاريخيا

نشير بدايةً إلى الدور الكبير الذي لعبه **أحمد أبو ربعية** في صياغة واقع مسرحي جديد في المدينة المنورة، ومن معين خبرة جاءت عبر بوابة التربية والتعليم، ونادي أُحد الرياضي، ومكتب رعاية الشباب بالمدينة المنورة، وتُوّجَت هذه الجهود المسرحية عبر بوابة فرع جمعية الثقافة والفنون بالمدينة المنورة. عَقِبَ تأسيسه سنة ١٤٠٨هـ. وكان قد ترأس فيه لجنة الفنون المسرحية، وهي فترة محفزة إبداعيا، على الأقل في ظل وجوده تحت مظلة مؤسساتية معنية بالمسرح، وفي ظل نشاط مسرح الأندية الرياضية بالمملكة آنئذٍ. ونحسب أن هذا المهرجان الشبابي شكّلَ الحضور المسرحي الفاعل **لأبي ربعية**، وأسهم كثيراً في تحقيق رغبة الممارسة المسرحية لديه، كونه يؤلف ويخرج في آن واحد، كما مكّنه من تكوين جيل شبابي يقود المسرح في المدينة المنورة. فإذا كانت أعمال هذا الرجل قد حظيت بقيمة تاريخية تجسد فن المدينة المسرحي، فقد أبانت في الوقت نفسه عن قيمة ريادية أهم، تمثلت في الإرث الشبابي الذي كوّنه، فآلت إليه قيادة المسرح المديني في الآونة الأخيرة، ونذكر من هؤلاء **بادي التميمي، وفهد الأسمر**، وأسماء أخرى[١].

هذا الاحتضان الأبوي لهؤلاء الشباب من قبل **أبو ربعية**، يعبر عنه مؤسس

---

(١) يذكر أحمد أبو ربعية في سيرة المسرح في المدينة المنورة الأسماء التالية «حماد الأحمدي، ومصطفى قطيم، وحسين عويضه، وداوود الشلاش، ومحمد عاكف، وبادي التميمي، ومعتوق وزته، ويوسف مليباري، وفهد الأسمر، وسعود قطان، وإبراهيم النزهه، وعدنان رضوان، وإحسان صديق، وحسين دمياطي، ورضا الردادي، وجميل القحطاني، وحامد الصيادي، وحاتم سفرجي، ويوسف رشيد»، انظر سيرة المسرح في المدينة المنورة، مرجع سابق، ص٢.

فرقة «**شباب طيبة المسرحية**» **بادي التميمي**، وهو المسرحي الذي ترعرع في كنف **أبي ربعية**، بقوله: «**أحمد أبو ربعية** رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان الأب الروحي لفرقة **طيبة المسرحية** التي أسّستها عام ١٤١٠هـ، وكانت تسمى فرقة **بادي التميمي** المسرحية، وتحولت في العام ١٤١٤هـ إلى فرقة **طيبة المسرحية**، بعدها قام **أبو ربعية** بتبني الفرقة تحت مظلة الجمعية»(١).

في خضم هذا الاشتغال المتدفق للمسرحي **أبو ربعية**، أنجز عدداً من النصوص والعروض المسرحية، التي أعدها لِتُمثل بدليل توليه إخراجها، وطالما كان حديثنا في هذا المبحث عن القيمة التاريخية لهذه الجهود نذكر أبرز المسرحيات التي ألّفها **أبو ربعية**، وأخرجها خلال الفترة من ١٣٩٧هـ حتى ١٤٠١هـ، وكانت على النحو الآتي:

مسرحيات أحمد أبو ربعية المشاركة في مهرجان الرئاسة العامة لرعاية الشباب

عنوان المسرحية	سنة المشاركة	المنجز
دموع وآمال	١٣٩٧هـ	المركز الثاني في مهرجان المسرح السعودي- الدورة الثانية-تنظيم الرئاسة العامة لرعاية الشباب- الرياض
وانتصر الحب أخيرا	١٣٩٨هـ	المركز الأول-المهرجان نفسه-الدورة الثالثة
وتضحك الأقدار	١٣٩٩هـ	المركز الأول- المهرجان نفسه-الدورة الرابعة
مؤسسة الحصار	١٤٠٠هـ	المركز الأول-المهرجان نفسه-الدورة الخامسة

شهد العام ١٤٠١هـ توقفا لمهرجان الأندية كما أسلفنا، ولكن لم يتوقف

(١) حوار خاص مع بادي التميمي.

النشاط المسرحي **لأبي ربعية** داخلها. على الرغم من أن التنافس المسرحي المناطقي كان وقوداً مُلْهِمـاً لهذا الرجل، إلا أن ظروفـاً ما أدّت إلى هذه الوضعية، التي توقفت خلالها مشاركات مسرح المدينة المنورة ما يقارب ثلاثة عشر عامـاً، إلى لحظة انطلاقة فعاليات مهرجان مسرح الجنادرية المعروف، واستئناف المدينة المنورة مشاركاتها فيه بمسرحية **لأحمد أبوربعية** أيضـاً، عنوانها «**أنا وأخويا على ابن عمي**»، ومن هنا تكرست القيمة التاريخية **لأبي ربعية** باتكاء حضور المسرح المديني على جهوده في مثل هذه المحافل، على نحو ما سيتضح في هذا الجدول الخاص بـ:

مسرحيات أحمد أبوربعية المشاركة في مهرجان الجنادرية المسرحي

عنوان المسرحية	سنة المشاركة	دور أحمد أبوربعية
أنا وأخويا على ابن عمي	١٤١٣هـ	التأليف والإخراج
والرأي السديد لكم	١٤١٤هـ	التأليف
مَنْ يقرأ ومن يسمع	١٤١٥هـ	التأليف
بياع ليمون ولكن	١٤١٥هـ	التأليف والإخراج
على العقيق اجتمعنا	١٤١٦هـ	التأليف والإخراج

يتبين لنا أن أهم شرط لتحقق القيمة التاريخية لأي منجز توفر في تجربة **أحمد أبو ربعية** المسرحية، ونعني هنا شرط الاستمرارية والتراكم، وبالتالي، يمكننا الإقرار بأن حضوره المسرحي في هذا الحيز المكاني لم يكن طارئـاً أو فائضـاً عن الحاجة، وإنما هو قيمة بحد ذاته، تنبلج فيما خلفه من مسرحيات، وفيما حاز عليه من جوائز لمسرح المدينة، وأخيراً فيما صنعه من ضمانٍ لمستقبل هذا المسرح، حين زرع في جملةٍ من الشباب شيئـاً من روحه وحماسته، فشاركوه الحلم، وتقاسموا معه رغيف المسرح.

وتبين هذا الجهد التاريخي لهؤلاء الشباب في استمراريتهم حاملين على عاتقهم تجربة المسرح المديني وحضوره على مستوى المملكة، فقد حرص **بادي التميمي** وفرقته على الحضور في مهرجان الجنادرية المسرحي، بعد أن كان هاجس الخوف من توقف هذا المسرح بعد **أبي ربيعة** حاضراً بقوة، فتلاشى هذا الخوف بعد أن توقد حماس مسرحيي المدينة المنورة واستمرت عطاءاتهم، فشارك **بادي التميمي** في الجنادرية بعروض مثّل فيها مع أستاذه **أبي ربعيه** في مسرحيات منها «**أنا وأخويا على ابن عمي**»، ومسرحية «**والرأي السديد لكم**»، ومسرحية «**من يقرأ ومن يسمع**»، ومسرحية «**غابة العجائب**»، وعمل مخرجًا منفذاً لمسرحية «**على العقيق اجتمعنا**»، ثم جاءت المرحلة الثانية التي بدأت بعد وفاة **أبي ربعية**، فأخرج مسرحية «**الوصية**»، ومسرحية «**ذهان**»، وكتب وأخرج مسرحية «**الدور الثاني**»، ومسرحية «**مضارب بني أمس**»، ومسرحية «**ملهي الرعيان**»، ومثل في مسرحية «**جبا يا هووه**»، ومثل وأخرج مسرحية الأطفال «**سواد العين**»، وأشرف فنيًا على مجموعة من مسرحيات الأطفال المدينية المشاركة بالجنادرية.

المبحث الثاني
المسرح المديني فنيًّا

نستهل هذا المبحث بسؤال جدلي: هل اعترافنا بتحقق القيمة التاريخية لتلك الجهود المسرحية المدينية يعني بالضرورة تحقق القيمة الفنية فيها؟، ثم، هل حصولها على جوائز ما، في لحظة تاريخية ما، هو دليل توفرها على الاشتراطات الفنية التي ينطوي عليها النص المسرحي؟، لاسيما أن نصوص **أحمد أبي ربعية** – بوصفه مرتكزا لهذه الدراسة – حصدت الجوائز سنة بعد أخرى، كما بيّنا في مبحث

القيمة التاريخية!، الأمر الذي يمنح طرح هذه التساؤلات الجدلية شرعية موضوعية، وقيمة معرفية.

أخضعت الدراسة هذا المنتج الأدبي والفني للفحص، باحثة عن مؤتلفه ومختلفه، ورصد ملامحه السائدة، كمسرحية «**من يقرأ ومن يسمع**»، ومسرحية «**والرأي السديد لكم**»، ومسرحية «**ولد الهوى دايما تعبان**»، ومسرحية «**على العقيق اجتمعنا**»، وجميعها **لـ أحمد عيد أبوربعية**، كما أفدنا من نص «**على العقيق اجتمعنا**»، وهي بالمجمل نصوص موجهة للكبار، ولم نغفل النظر في تجارب أخرى كتجربة **فهد الأسمر** في مسرحية «**سفر برلك**»، وتجربة **بادي التميمي** في مسرحية «**الفَرَّقْنَا**»، وساعدتنا هذه النصوص المتوفرة بين أيدينا على إبداء الرأي في فنيتها، عبر المحاور الآتية:

أولا: المسرح المديني: مدارات القضايا والمضامين:

من حيث المبدأ، سننطلق من حقيقة التبست على كثير من المتابعين على نحو ما نرى، حين صنفوا منجز المؤلف **أحمد أبوربعية** المسرحي تحت طائلة التوجه التراثي البحت، وهذا رأي يدحضه البحث والتقصي، وهو حكم عام تلزمه المراجعة والتدقيق، فالدراسة تتبنى وجهة نظر مغايرة، ولا نقول مخالفة، حيث توصلت إلى أن نصوص **أبي ربعية** المسرحية تتوجه توجهـًا اجتماعيـًا صرفـًا، وتتخذ من القضية الاجتماعية غايةً لها. وعليه، فإن عودته إلى التراث، ولجوءَه إليه، كان لغايات محددة، تدعم النص ولا تؤسسه، على نحو ما سنرى في المحور الثاني الذي خصصناه لعلاقة النص المديني بالتاريخ والتراث.

تطلق الدراسة هذا الحكم، وتنطلق منه، لتصنع أرضية مشتركة لكل ما سيأتي لاحقـًا في تصورها للقيمة الفنية لهذا المسرح. ولنبدأ بالموضوعات والأحداث التي تمركزت حولها هذه النصوص المكتوبة أو الممثلة، فنص **من يقرأ ومن يسمع** يطرح

فيه **أبو ربعية** قضايا الشباب على أكثر من وجه، ومدار أحداثه أن مجموعة أصدقاء يلتقون بشكل اعتيادي في باحة مزرعة يشتركون في ملكيتها، فيأخذهم اللقاء الدوري بينهم إلى تناول قضاياهم الآنية كالفراغ، وندرة الوظائف الحكومية، وقلة الرواتب، والشراكة التجارية، والرشوة، والمواهب الفنية المدفونة التي لا تجد من يرعاها ويأخذ بيدها.. إلى آخره.

بالإمكان اعتبار هذا النص من أقل نصوص **أبي ربعية** قيمة فنية على مستوى الكتابة، والبناء الدرامي، فأنت تلمس ضعف البناء دراميا، والتداعيات الكثيرة في الأحداث التي أضعفت بنية النص وقيمته الفنية، فضلا عن أنَّك تلمس رغبة الكاتب في طرح كل شيء، والحديث عن أي شيء، وهي ملحوظة يجب التوقف عندها لدى **أبي ربعية**، كونه يطرح القضية الاجتماعية بحماس شديد، أوقعه في فخ التشعب في الطرح، وشرك التكرار أحيانا. فالتشابه كبير جدا بين هذه المسرحية، ومسرحية «**والرأي السديد لكم**»، الذي تتكرر فيه ثيمة الأصدقاء، ومعاناة أحدهم-واسمه **سعد**-من كونه عاطلا، ليمتهن الدّجل و(الدنبوشي)، وعمل الحجاب لكل من لا يجد حلا لمرضه أو مشكلته، فتأخذه الشعوذة إلى النصب والاحتيال، حتى على أصدقائه، إلى أن يُكتشف أمره، فيقع في يد السلطة.

لا يكاد يخرج نص «**ولد الهوى دايما تعبان**» عن المسار الاجتماعي نفسه، ولكن بمقدرة كتابية عالية، وبتركيز ملحوظ في صياغة الفكرة، وتدبيج الحوارات، وتنامي الأحداث، وهو نص استثنائي على مستوى القيمة الفنية، مع بقاء وتبئير القضية الاجتماعية، ومفادها أن ثمة معوقات في حياتنا تتكرر دون أن نجد لها حلولا قطعية، فتبقى معاناة متوارثة للأجيال المتعاقبة.

للتعبير عن هذه الإشكالية المجتمعية، يصطفي **أبو ربعية** شابا اسمه **صابر** يجسد شخصية الشاب المستلب من كل شيء، فليس بوسعه تقرير مصير زواجه أو

مصير مستقبله العلمي، نتيجة تدخل الأهل واتخاذ القرار بدلا عنه، فيستعرض النص أصول هذا الاستلاب من كونه نتاج تربية منزل، وتربية مدرسة، وبيئة عمل، ومجتمع.

الجدير بالذكر أن **أبا ربعية** كان متجليا فنيا في هذا النص تحديدا، حين لجأ إلى حيلة الاسترجاع، أو الارتداد المعروفة في علم السرد، وحيلة الحكاية الإطار، وتناسلها إلى حكايات صغرى، كما هو معروف في القصص الشعبي القديم، كألف ليلة وليلة. وكما هو معروف في فن المسرح بالـ **(فلاش باك)** flashback[(١)]، أو العودة إلى الماضي، وأرى أن **أبا ربعية** وفّق كثيرا حينما اتخذ من مناسبة حفلة عقد قران **صابر** على فتاة لم يخترها بإرادته حكاية إطارية انبثقت منها سيرة حياته كلها، ابتداء من طفولته مع جده، وطرحه إشكالية المجايلة، وصولا إلى تسلط والديه واختيارهم الزوجة، وفرضهم تخصصه الجامعي، مرورا بمدرسته، ومعلمه القاسي العنيف الذي غرس فيه كره التعليم وبُغض القدوة، ثم مكان عمله وشخصية المدير الانتهازي النفعي، والنتيجة، مجتمع ينتج عاهات، وشخصيات مستلبة، مُنَمّطَة، فاقدة القدرة على بناء مجتمع يعوّل عليه. وهكذا يظل **أبو ربعية** منشغلا بالمجتمع وهمومه على ضوء ما رصدناه في النماذج السابقة.

ولم تكن مسرحية «**على العقيق اجتمعنا**» غير صدى لهذه المسرحيات بما طرحه كاتبها فيها من قضايا اجتماعية صرفة، كما أنها متطابقة إلى حد بعيد مع بعض مسرحياته، فأول ما قرأتها، خلتها مسرحية «**من يقرأ ومن يسمع**»، وحسبتها الأخرى

---

(١) (فلاش باك flashback) : هو الاستحضار أو الاسترجاع، أو انقطاع التسلسل الزمني أو المكاني للقصة أو المسرحية أو الفيلم لاستحضار مشهد أو مشاهد ماضية، وهي في الأصل تقنية مقصورة على السينما ومن ثم وظفت في الأدب المسرحي، والشعر والرواية وخاصة البوليسية التي تتطلب حالة الاسترجاع في الغالب.

«**والرأي السديد لكم**»، حتى إنه يكرر في «**على العقيق اجتمعنا**» شخصية (**كليفيح**) التي أوردها في «**والرأي السديد لكم**». والحقيقة أن هذا التوجه يضفي سمة خاصة على نصوص **أحمد أبي ربعية** المسرحية، هي انطلاقه كاتبا من الشباب لعرض القضية الاجتماعية، لنجد أن أغلب مسرحياته تتشكل فيها مجموعة من الأصدقاء الشباب، تدور حولهم الأحداث، ويصبحون مدار الحدث تدريجيا.

وبوسعي القول هنا: إن مسرحيات **أحمد أبي ربعية** انتصرت لفئة الشباب، وتمحورت حول قضيتهم ومعاناتهم، وهي نتائج تقودنا بالفعل إلى مراجعة ما أشرنا إليه في بداية المبحث، واعتراضنا على ما شاع من رأي مفاده أن مسرح **أبي ربعية** تراثي صرف، فنعيد طرح سؤال التراث مرة أخرى، في ظل هذه الهيمنة الواضحة للقضية الاجتماعية على نصوص هذا المسرحي:

-فما قيمة التراث في هذه التجربة المسرحية المهمة؟

-ما موقف عرَّابها منه؟

-كيف تجلّت في نصوصه؟

ثانيا: المسرح المديني: حضور التراث والتاريخ:

سندرس العلاقة القائمة بين المسرح والتراث والتاريخ في ثلاثة مستويات في كيفية التوظيف:

- **مستوى التوظيف الكلي.**
- **مستوى التوظيف الجزئي.**
- **مستوى التوظيف الإيحائي.**

من الجانب الإحصائي يمكننا القول إن التوظيفين الجزئي والإيحائي كان لهما نصيب الأسد في المسرحيات المختارة، وما اطلعنا عليه من نصوص مجاورة لها، ونؤكد أن توظيف التاريخ وأحداثه لم يشكل سوى نسبة ضئيلة جدا أمام

توظيف التراث الشعبي وتنويعاته في هذه النصوص، ولنبدأ من التوظيف الكلي وتجلياته في النص المسرحي المديني.

نعني بالتوظيف الكلي للتراث أو التاريخ، توجه الكاتب المسرحي بقصد واضح صوبهما، فبنى أعماله المسرحية أحداثا وشخوصا من معينهما، والقصد الذي نعنيه هنا «قدرتنا على الوعي بالعالم، بطريقة تجعله حاضرا في ذهننا لحظة الوعي به، .. والوعي دائما موجه نحو موضوع محدد، إنه يقصد موضوعا ويحدده ويريده»(١)، وبالتأكيد هذا لمسناه في حضور القضية الاجتماعية في وعي **أحمد أبي ربعية**، ولن نعدمه في علاقة النص المسرحي المديني بالتراث.

وتتبلور هذه القصدية في نص مديني قديم للرعيل الأول، ننوه عنه قبل أن نتناول المسرحيات التي نحن بصدد النظر فيها، هذا النص للأديب **محمد العيد الخطراوي**، عنوانه «**المقامة الدينارية**»، *ونشر* عن طريق نادي المدينة المنورة الأدبي، ضمن نشرة دورية أصدرها النادي عن الحفل الختامي الثقافي المسرحي، الموافق صفر عام ١٣٩٦م، وهو في الواقع ينتمي إلى هذا النوع من التوظيف حين لجأ كاتبه إلى فن المقامة العربية القديمة، وهي «**المقامة الدينارية**» **لـ بديع الزمان الهمذاني**.

يمكننا عَدُّ «محاولة **الخطراوي** مسرحة المقامات وإنطاقها مسرحيا محاولة رائدة، ظهرت عام ١٣٩٦هـ، وهو وقت مبكر جدا في الاهتمام بالمقامات وقولبتها مسرحيا»(٢)، وبالتالي، لا نستغرب تواصل هذا الخط عبر أجيال كُتّاب المدينة المنورة على نحو ما فَعَله الكاتبُ **فهد الأسمر** في مسرحية: «**سَفَر بَرلَك**»، الذي عاد

---

(١) عبدالملك لحميمه، الرواية المغاربية المعاصرة-دراسة تأويلية، بيروت-النايا للدراسات والنشر، ط١، ٢٠١٤، ص ١١٤.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص٣٣.

فيه إلى تاريخ المدينة المنورة، في حادثة لامست سُكّانها ملامسة حقيقية، هي حادثة التهجير **العثمانية**، سعيا من **الأسمر** لإعادتها إلى الواجهة عبر بوابة التجسيد المسرحي.

بدأت هذه الحادثة كما يؤرخ لها **فهد بن مرزوق اللحياني** في كتابه «**المدينة المنورة في عهد الملك عبدالعزيز**»: «حين حَصَر **فخري باشا** نفسه في المدينة المنورة، وأكمل استعداداته للحصار الطويل، وأخذ ينصح أهل المدينة بالرحيل عنها، ولما زاد هجوم **الأشراف** على سكة حديد الحجاز، وخاف من توقف وصول القطار إلى المدينة، وخاف من قلة ورود المؤن الغذائية إلى المدينة، استصدر **فخري باشا** أمرا بإجلاء أهل المدينة إلى الشام وأطرافها، وكان الجنود **الأتراك** منتشرين في شوارع المدينة يُرحّلون بالقطار كل من أمسكوا به، ولم يفرقوا بين رجل أو امرأة أو طفل»[1].

وعليه فإنَّ «**سفر برلك**»: حادثة بدأت سياسية، وانتهت كارثة اجتماعية على أهل المدينة المنورة، حيث عاشت المدينة ثلاث سنوات شديدة القسوة من شهر شعبان ١٣٣٤هـ وحتى شهر جمادى الآخرة من عام ١٣٣٧ه عانى فيها أهل المدينة الجوع والمرض والفقر، فأصبح كيس الأرز يعادل قطعة أرض أو قيمة بيت، فباع أحدهم منزله مقابل كيس أرز، ووصل الحال في المدينة إلى أكل الحيوانات النافقة، لتدفع بهم هذه الظروف القاسية إلى واحد من خيارين: القبول بهذا الوضع البائس، أو الهجرة خارج المدينة، فكان الخروج الاختياري ثم الإجباري عبر قطار الموت كما سماه بعضهم.

واتخذت مسرحيات **فهد الأسمر** من الناحية الفنية مسارين: مسار التوثيق

---

(١) فهد بن مرزوق اللحياني، المدينة المنورة في عهد الملك عبدالعزيز (١٣٤٣هـ/ ١٩٣٥م إلى ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م)، الرياض-دارة الملك عبدالعزيز، د. ط، د. ت، ص ٧٤-٧٥.

للحادثة عبر تجسيد ما ذكرناه من الأوضاع الاجتماعية السابقة، كالجوع والخوف والمرض تجسيدا دراميا، والمسار الثاني هو مسار الرمزية التي ندرك سر لجوئه إليها على الرغم من أن الحادثة معروفة وموثقة في تاريخ المدينة، فضلا عن كونه قدّم لها في مفتتح مسرحيته بشكل مباشر، إذ قال: «مرّت المدينة المنورة بفترات عصيبة... فترة أواخر الدولة العثمانية، امتدادا بحكم **الأشراف** على الحجاز.. وأخيرا انتظام المدينة وجميع مدن الحجاز تحت راية التوحيد في عهد **الملك عبدالعزيز** رَحِمَهُ ٱللَّهُ»(١).

ولهذه الرمزية في مسرحية **فهد الأسمر** إشارات واضحة، تحيلنا على وجودها، فـ **الأسمر** لم يشر من قريب ولا من بعيد إلى **الأتراك**، أو الدولة **العثمانية** في سياق الأحداث، ولكنه رمز إليها برموز مثل كلمة العسكر في قوله:

«مسعود: البلد فاضية والعسكر واقفين على المخازن، محد يدخل ومحد ياكل، والناس مرميين في الشوارع من الجوع»(٢).

ومثل كلمة الحرامية في قوله:

«كامل: سامحني يا سيدي.. الحرامية سرقوا بيتك يا سيدي..»(٣).

ومثل كلمة ساكن أو داب مثل قوله:

«بيتك فيه ساكن يا سيدي خلاني خايف ومرعوب.. والمدينة فيها ساكن كاتم على نفسنا ومضيق على الناس حياتهم»(٤).

ومثل كلمة يا بعيد في قوله:

---

(١) فهد الأسمر، سفربرلك، مخطوط، ص ١.

(٢) فهد الأسمر، سفر برلك، مخطوط، ص ٥.

(٣) فهد الأسمر، سفر برلك، مخطوط، ص ٥.

(٤) فهد الأسمر، سفر برلك، مخطوط، ص ٦.

«الله أكبر عليك يا بعيد ياللي شتّت أهلها وهديت عمارها»[١].

ويتجلى مسار الرمزية بوضوح حين رمز الكاتب للجيش **العثماني** وممارساته على المدينة وأهلها بالساكن أو الدّاب الذي تصدّى الشيخ **الزاكور** لإخراجه من المنزل، وتخليصهم من شره، وسط مونولوج حماسي يكشف تفاصيل الرموز، وما ترمز إليه في سياقات نص المسرحية:

«طوبه على طوبه، والبيت كم طوبه، سِيْدِي بنى بيتو وأنت سكنت جواه،

طوبه على طوبه، تطلع ولا تجلس، أرض الحرم طَيْبَة وأنتَ بلاطِيْبَة،

طوبه على طوبه، الأرض مو أرضك، والناس مو ناسك، أخرج بلا بْشَكْلَك جالس على قلبي، مثل الحجر صوّان»[٢].

نحسب أن **فهد الأسمر** تعمّد اللجوء إلى الرمز واتخذه لعبة فنية في مسرحيته هذه لحرصه على أن لا يكون ناقلا للحدث، وبعبارة أخرى لا يريد أن يكون مؤرخا على خشبة المسرح، بل يريد أن يكون لقلمه وفكره حضور يُضفي على الحادثة التاريخية أبعادا فكرية ودرامية جاذبة، وهنا نتذكر مقولة رصينة لأحد الباحثين في علاقة المسرح بالتاريخ، انتهى فيها إلى «أن التاريخ بوصفه مصدرا للمسرح يقدم موادَ أوليّة للمؤلف، ليحمله بعده مسؤولية إعادة تشكليها، ومنحها طبيعة جديدة، كي لا تتحول إلى بحث تاريخي فحسب»[٣].

لا نكاد نعثر في نصوص المدونة على مسرحية أخرى استحضرت الحادثة التاريخية أو التراثية الشعبية بشتى تجلياتها، ولكننا بالتأكيد سنعثر على نسبة أكبر من

---

(١) فهد الأسمر، سفر برلك، مخطوط، ص ٦.

(٢) فهد الأسمر، سفر برلك، مخطوط، ص ١٥.

(٣) انظر أحمد زياد محبك، المسرحية التاريخية في المسرح العربي المعاصر، دمشق-طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط١، ١٩٨٩م، ص ٢٤-٢٥.

التوظيفين **الجزئي والإيحائي**، فالجزئي نجده في مسرحية **بادي التميمي** «**الفَرَّقْنَا**»، ونعثر عليه في أكثر من مسرحية، مثل: «**ولد الهوى دايما تعبان**»، ومسرحية «**على العقيق اجتمعنا**»، ونتبين الإيحائي في «**أنا وأخويا على ابن عمي**»، ومسرحية «**والرأي السديد لكم**»، وجميعها **لأحمد أبي ربعية**.

وحين نقول التوظيف الجزئي للتراث، فنحن نتوجه إلى استثمار صيغ تراثية شعبية محددة لدعم الحدث، مع بقائها بثوبها الشعبي، وصورتها التقليدية المعروفة. واستخدامها لا يعني اعتماد البنى الرئيسية للنصوص عليها، إنما تستخدم كبعض من فسيفسائها المتنوعة، إلى الحد الذي يمكننا الاستغناء عنها دون أن يخل ذلك بتركيبة النص الدرامية.

وأبرز صيغة تراثية وُظِّفَت توظيفا جزئيا في مسرحيات **أبي ربعية** هي الفرق الشعبية، المختصة بأداء الفلكلورات الغنائية المدينية الشعبية المعروفة، وبدا لنا أن **أبا ربعية** كان مُغْرَما بها من جانب، ومن جانب آخر عدَّها منفذا حيويا لوجود الاحتفالية في مسرحه، عاداً إياها مكونا من مكونات مسرحه، ومن جانب ثالث، نظنها حيلة كتابية وإخراجية استخدمها لتغيير الأحداث، أو التعليق عليها، أو كسر رتابتها.

سنحلل مثالا من «**ولد الهوى دايما تعبان**»، التي يفتتحها بأغاني الزفاف المديني التقليدية في زواج **صابر**، بكل ما تحمله من طقوس، «فأعضاء الفرقة يحملون أطباق الحلوى و(الشربيت)، والبخور والعطور»[١]، أو استحضار الطقس المديني الأصيل في الزواجات المتمثل في شخصيتي **الخطيب والمجيب**[٢]، ليقدمان

---

(١) انظر أحمد أبو ربعية، مسرحية ولد الهوى دايما تعبان، مخطوط، ص ٢.

(٢) الخطيب والمجيب يتكفلان بالمشاركة في الزواج المديني بتقديم لوحة أدبية شعرية، ممزوجة بالألحان الجذابة، التي تهتز إليها قلوب الجالسين طربا وفرحا، وهي عبارة عن قصيدة شعرية =

التَزْهِيْد في زواج شخصية **صابر**، أو الإنشاد الذي اعتادت عليه أعراس أهل المدينة، كالمثال الآتي:

«الخطيب: لاح السرور وقد بانت بواديه
عرج به يا سعد وأنزل بواديه
فرحا وأنسا وأحبابا مجمعة
سألت الله رب العرش يبقيه
المجيب: عريس الحفل تهنئة وبــشرى
نشم أريجها الفواح عطـرا
وتعبق في سماء الحفــل ندا
وتنثر فبهموا وردا وزهرا»[(١)].

نلحظ قوة اطلاع **أبي ربعية** على الفنون الشعبية عامة والمدينية خاصة، وتوظيفها عن وعي وخبرة، فغالبا ما نجده يحدد نوع الألحان الفلكلورية التي يجب على المخرج أن يستخدمها، مع أن هذه المسألة مسألة نظر في جدلية الكتابة والإخراج، حين ينصّب الكاتب قلمه وصّيا على مثل هذه الاختيارات الإخراجية في أغلب الأحيان، ولنعطِ أمثلة لهذا:

يكتب **أبوربعية** في «**ولد الهوى دايما تعبان**»: «.. حيث يتم التوزيع الموسيقي

=

تعبر عن معاني جميلة ملؤها الفرح والابتهاج. انظر: محمد صالح حمزة عسيلان، موروث المدينة المنورة الشعبي في القرن الرابع عشر والخامس عشر هجري (البيئة والمكان)، المدينة المنورة-نادي المدينة المنورة الأدبي، ط١، ٢٠١١م، ص ٣١٥.

(١) انظر أحمد أبو ربعية، مسرحية ولد الهوى دايما تعبان، مخطوط، ص ٢.

على مقام (الحِرَاب)، ... ويقوم المنشد بأداء الأبيات السابقة كسرة»[١]، ويقول في موضع آخر»... حيث يبدأ التوزيع الموسيقي على مقام (الصَبَا)، ثم يقوم المنشد بأداء الأبيات (موالا)»[٢].

يلزمنا التوقف هنا، حتى لا نتجاوز أمراً غاية في الأهمية، هو علاقة المسرح المديني بالفن الغنائي الشعبي، خاصة الفرق وفنونها الشعبية، فمعظم ما اطلعنا عليه من مسرحيات توظف جوقة الفرقة الشعبية مستهلا لها، كما تجعلها حاضرة بين اللوحات التمثيلية المختلفة. وقد أشرنا إلى احتفاء **أبي ربعية** بهذا، ولكننا نجده حاضرا بقوة لدى **فهد الأسمر** وفي نص تاريخي الطابع كنص «**سفر برلك**»، فجعل من الفلكلورات الشعبية أساسا له، ابتداءً من أنغام (الخُبَيْتِي) ومزجه بصوت قطار التهجير وصفاراته، واستخدم الناي أو آلة البوص في إطارها الشعبي، واستخدم المزمار، كما استحضر فن الأدوار المدينية، كـ دور الدانة، في قوله:

«لطيبة ميثاق علي قديم
إذا ذكرت يوما لدي أهيم
وما ذاك إلا أن فيها محمد
رسول الهدى روح الوجود مقيم»[٣].

كيف لنا أن نبرر مثل هذه التوظيفات في نص تاريخي محض كهذا!!، أو حتى في مسرحية أخرى له بعنوان «**الزنزانة**» الذي تدور أحداثها في فضاء السجن، ومع هذا، فالأسمر يبدؤها بأغنية شعبية يرددها المساجين، ثم ما مبرر **بادي التميمي**

---

(١) انظر أحمد أبوربعية، مسرحية ولد الهوى دايما تعبان، مخطوط، ص ٢٨.
(٢) انظر أحمد أبوربعية، مسرحية ولد الهوى دايما تعبان، مخطوط، ص ٣٤.
(٣) انظر: فهد الأسمر، سفر برلك، مخطوط، ص ١٢.

أيضا، الذي استهل مسرحية «**الفَرّقْنَا**» «بممثلين متراصين، وكأنهم فرقة شعبية ترقص على إيقاعات الدبكة»؟[١]

هذه الظاهرة لم تأتِ عرضا، لاسيما أنها ترسخت وتكررت في نصوص أجيال متلاحقة، وبات وجود الفرق الشعبية بفنونها الشهيرة حاضرة في معظم نصوص هذه المسرحيات، فهل سببها ارتباط هؤلاء الكتاب بالفرق الشعبية، ودرايتهم بهذه الفنون!!، أو هو تأكيد منهم على هوية هذه النصوص وانتمائها المديني!!، أم هو حيلة فنية توفر للكاتب والمخرج حلولا عملية للتحولات الدرامية في المسرح!!، وأيّا كانت هذه الأسباب، فالأمر مدار تساؤل وبحث.

وقبل أن ننهي حديثنا عن التوظيف الجزئي للتراث، يجدر بنا الحديث عن صورة أخرى من صور هذا التوظيف، عبر نص **بادي التميمي** الذي استعار من التراث شخصية معروفة عند أهل المدينة المنورة، وهو «بائع الأقمشة ينادي بها في الأحواش لبيع بضاعته»[٢]، واشتهر بلقب «**فَرَّقْنَا**»، ذلك الشخص الذي يلقى القبول من بيوت الحارات والأزقة، ويكسب ثقة أهلها وحبهم، ونحسب أن **التميمي** عَمدَ إلى استثمار هذه الخصائص الايجابية ليجعل من شخصية **الفرقنا** الشعبية شخصية احتيالية، انتهازية، تتمسكن لتتمكن، الأمر الذي فعله **الفرقنا** حين احتل وأولاده منزل أحدهم بعد طرده منه، وكأنه يقول: إن أناسا نمنحهم الثقة وندخلهم بيوتنا لنمكنهم من القضاء علينا دون أن ندري، والعلاقة تكمن في شخصية البائع المتجول بصفته الشعبية وقدرته على دخول البيوت دون أن يُشكك في نواياه.

والآن ننتقل إلى الكيفية الثالثة لتوظيف التراث، والذي عددناه توظيفا إيحائيا، لأنه يعمل على استحضار صيغ التراث استحضاراً عابراً، عبر الاقتباس

(١) انظر: بادي التميمي، مسرحية الفرقنا، مخطوطة، ص ٢.

(٢) محمد صالح حمزة عسيلان، موروث المدينة المنورة الشعبي، مرجع سابق، ص ٣٤٩.

والتضمين والاستشهاد، كتوظيف المثل الشعبي المديني[١]، في سياقات النصوص المختلفة، وتوظيف الأبيات الشعرية الجارية على ألسنة أهل المدينة[٢]، ضمن أحداث المسرحية، وتوظيف الحكواتي أو الراوي بصيغته الشعبية القديمة[٣]، وحرصا على عدم التكرار، لسنا بحاجة إلى إعادة ما أوردناه من أمثلة القصائد الشهيرة لدى أهل المدينة فقد سبقت الإشارة إليها، أما الأمثلة فستأتي في سياق حديثنا عن اللغة والحوار في المحور الثالث، وسنكتفي بذكر النوع الثالث وهو توظيف الحكواتي والراوي الشعبي في هذه النصوص.

استثمر **أبو ربعية** هذه الصيغة العربية الأصيلة في مسرحية «**على العقيق اجتمعنا**»، وتوظيفه لها جاء لخدمة الحدث لا لخدمة الصيغة نفسها وهو ما يجعلها إيحائية الطابع، باشتراك أكثر من شخصية في تقديم الوصلة المروية إضافة إلى شخصية الراوي نفسه، وهذا أمر يؤكده توظيف الحكواتي على الطريقة نفسها في مسرحية «**من يقرأ ومن يسمع**»، حين يتكفل **زكي** بمحاولات يائسة لتقديم قصة **عنتر بن شداد** ضمن سياق الحدث الاجتماعي، ولا يستطع ذلك بسبب مقاطعة أصدقائه له ورغبتهم الواضحة في البقاء في قضاياهم ومشكلاتهم الآنية، وهي مسألة ذات دلالة عميقة في خلق جدلية بين التراث والمعاصرة إن كان **أبوربعية** واعيا بها

(١) مثل: ذكرنا القط جانا ينط، زمن الهبل على المجانين، يابخت من جمع راسين بالحلال، زوجت ولدي علشان أخلص من عناه، جاني وجاب زوجته معاه، الناس في الناس وسيدي في النفاس.

(٢) فلكلور أنا والحبيب لمن هجرني، فلكلور ولد الهوى دايما تعبان، فلكلور سلام لجل السلام وجوب، فلكلور المجيب والخطيب في الزواجات، فلكلور الكسرة، فلكلور ياويلي يا ويلي ياعلي.. نارك ولا جنة هلي، فلكلور عمي يا جمال قم شد حمولي، فلكلور ريح الصبا ريح الصبا ياعيني، فلكلوريا بديع الجمال والله عجبني جمالك.

(٣) انظر مسرحية على العقيق اجتمعنا ومسرحية من يقرأ ومن يسمع.

وقاصدا إياها رغم شكنا في هذا.

نخلص مما سبق إلى أن المسرح المديني استثمر التراث وفق الآليات الآتية:

١- الإفادة من صيغ التراث، وتوظيفها بما يخدم القضية الاجتماعية.

٢- اتخاذ موقف المنتصر للتراث في كل المسرحيات المكتوبة والمنفذة تلميحا أو تصريحا، تحت عباءة القضية الاجتماعية.

٣- الميل إلى توثيق تراث المدينة المنورة والحرص على الهوية، ولكن في سياق نص مسرحي يتناول المجتمع المعيش وقضاياه.

٤- الاتكاء على قبول الناس للتراث لتمرير الطرح الاجتماعي.

ثالثا: المسرح المديني: اختيارات اللغة وصياغة الحوار:

إذا ذُكِرت المسرحية ذُكرت كلمة حوار»[١]، ذلك لأن الحوار عنصر أساسي للنص المسرحي، وهو جسره إلى تصوير الشخصيات، والأحداث، والمشاهد، عبر اللغة الناقلة له، إضافة إلى قيامه بدور كبير في تحقيق وظيفتين أساسيتين: الوظيفة الدرامية والوظيفة الجمالية للنص المسرحي.

ونعني بالوظيفة الدرامية «تلك العلاقة الفنية بين الحوار وعناصر المسرحية، ودوره في تحقيق التكامل والانسجام بين مفردات النص المسرحي»[٢]، ونعني بالجمالية» توسل الحوار بلغة فنية ثرية بالإمكانات التعبيرية، من ألفاظ موحية، وتراكيب معبرة، وصور مكثفة»[٣]، وهو ما سنتوجه لاختباره في نصوص المدونة،

---

(١) توفيق الحكيم، فن الأدب، القاهرة- مكتبة الآداب، د.ت، ص ١٤٨.

(٢) نوال بنت ناصر السويلم، الحوار في المسرح الشعري بين الوظيفة الدرامية والجمالية في مصر من عام ١٩٦١/ ١٩٩٠م، الرياض- دار المفردات، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢٢.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٢٤.

متسائلين عن اللغة وإدارة الحوار من خلالها، وعن أبرز السمات التي انتظمت هذا العنصر الحيوي في فن المسرحية.

وأول السمات التي وجدناها مهيمنة هيمنة تامة على لغة هذه النصوص اتخاذها اللغة المحكية لغة لها، مع التركيز على اللهجة الحجازية، بخصوصيتها المدينية. ولن نجد تبريرا لهذا التوجه السائد أوقع من كونها نصوصا تنتمي إلى مسرح النقد الاجتماعي، الذي عادة ما يفرض طبيعة اللغة المستخدمة، والمتوائمة مع طبيعة القضية الاجتماعية القريبة من الناس، والموجهة إليهم، وحينما نخص بالذكر اللهجة الحجازية فلكونها نصوصا أُنتِجَت في إطار مجتمع المدينة المنورة وعبّرت عن قضاياه.

ومن هنا، فمسرح النقد الاجتماعي الذي تنتمي إليه المسرحيات المختارة «مسرح تتمثل فيه روح الخصوصية، التي تعبر عن الهوية والتراث المشترك... فتتحول اللغة إلى أدق خصوصياتها، وتستند إلى ألعاب لفظية، واستعارات تستند إلى التراث والأمثال والأقوال المشتركة»(١)، وإن كان من استثناء لهذا الحكم، فلتكن مسرحية «**سفر برلك**»، كونها اعتمدت على مرجعية تاريخية، وكان من الأجدى-في ظننا-استخدام اللغة العربية الفصحى، كي تكون مدعاة لأن يلقى النص صدى إقليميا، في ظل توفره على الحادثة التاريخية المهمة والمعروفة، والطرح القائم على الرمزية كما أسلفنا، بمعنى أنه قابل لأن يحاكي الواقع، وقضاياه المعاصرة.

والجدير بالذكر أن هيمنة اللغة العامية على هذا المسرح لا يعني تساويها في مستويات الأسلوب والصياغة. وعلى الرغم من ائتلافها أسلوبيا في مسائل، فقد

(١) محمد مبارك بلال، اللغة في المسرح، كتاب مشترك من إعداد يوسف عيدابي، الشارقة - دائرة الثقافة والاعلام، ط١، ٢٠٠٦م، ص ١١٧.

اختلفت في أخرى، وجاء الائتلاف في مسألتين:

أ- كثرة استخدام الألفاظ المدينية التي وجدناها في نصوص متفرقة لأبي ربعية والتميمي والأسمر، مثل» رَوِّقْنَا، بَلَى فْشَكْلَك، يابَعِيْد، دُغْرِي، دَّحِيْنَ، يَاوَاد، سِيِّبْوه، إيْشِشِكّلُو، سِيْدِي، سِّتِّي، الهَرْجَه... إلى آخره.

ب- توثيق المسميات المكانية التي عُرفت في بيئة المدينة المنورة، على سبيل المثال في أغلب النصوص ستواجهك كلمة (الحوش)، أو (الأحواش) جمعا، وهي أحياء ارتبطت ارتباطا وثيقا بمجتمع المدينة المنورة، وأطلقت على «الفراغ المفتوح الذي تطل عليه المنازل، ويتصل ببقية أجزاء المدينة عن طريق بوابة تغلق ليلا»[(١)]، ومن الأحواش الشهيرة التي وردت:- **(حوش مَحْمُود)**، **(حوش كَرَبَاش)**[(٢)]، و**(حوش عَمِيْرَة)**، و**(حوش الجُمَال)**.

أما من حيث مواطن التباين والاختلاف بين هؤلاء الكتاب أسلوبيا، فيمكن تبينها من طرائقهم في صياغة الحوار المسرحي، فأسلوب **أحمد أبو ربعية** كشف عن قدرة كبيرة على صياغة حوار مسرحي ممزوج بالسخرية وروح النكتة، حتى في المواقف الجادة، الأمر الذي سبغ على نصوصه حيوية إيقاعية واضحة، منبعها الحوار المتدفق حيوية ونشاطا. وعلى الرغم من هذا التمكن، وقع **أبو ربعية** في فخ الانبهار بالنكتة، وخفة الظل، مما أدى إلى حالة من التراخي على مستوى البنية الدرامية في بعض المشاهد، لوقوعها في التداعيات الفكاهية بغرض صناعة النكتة، ونحن لا نعني بالتراخي التطويل أو الإطناب، بل تلكؤ التحولات الدرامية على

---

(١) محمد صالح عسيلان، موروث المدينة المنورة الشعبي، مرجع سابق ص ٣٧٣.

(٢) حوش كَرَبَاش من أحواش المدينة وهو «حوش كبير له مدخلان أحدهما على شارع المناخة والثاني على مدخل زقاق الطيار» انظر: محمد صالح عسيلان، موروث المدينة المنورة الشعبي، مرجع سابق، ص ١٣٥.

مستوى الحبكة، وخير مثال على ما نذهب إليه مسرحية: «**من يقرأ ومن يسمع**» التي سبقت الإشارة إلى بنيتها الدرامية الضعيفة.

وإذا انتقلنا إلى الكاتب **بادي التميمي**، نجد أن له أسلوبا ارتكز على حوار المماحكات اللفظية ومفارقاتها، أي أنه يستدعي اللفظ مع مرادفه أو ضده، فتتوالد الألفاظ والتراكيب من بعضها بعضا، إلى الحد الذي يشعرك في لحظة ما بأن الأحداث في مسرحيات **التميمي** نابعة من تداعيات الحوار اللفظية، على النحو الذي نَتَبَيَّنَهُ في مسرحية «**الفَرَّقْنَا**»، فحواراتها الديناميكية لا تمنحك قارئًا برهة من التريث أو التوقف أو حتى التنفس، لتبقى لاهثا وراء مما حكاتها، وتناسلها سلبا أو ايجابا، مثل:

«-بضاعته ستة نجوم!!

-أخشى أن تكون نجوم الظهر!!»(١).

ومثل:

«- آه لوكنت أطير.. مثل عصفور صغير!!

- آه لوكنت أطير.. مثل هذا البعير!!»(٢).

وننتهي مما سبق ذكره إلى هاتين القيمتين: التاريخية والفنية، ونخلص إلى أن ما درسناه من نصوص وتجارب كتابية تنتمي إلى المدينة المنورة، استطاعت أن تحقق قدرا لا بأس به من القيمتين مع تباين في الأهمية والتأثير، حيث إن القيمة التاريخية جسدها عدد من التجارب المسرحية المدينية مثل تجربة **أحمد أبي ربعية** وتجلياتها استمرارا وتواصلا في تجربتي **بادي التميمي وفهد الأسمر**، وكأن **أحمد أبو**

---

(١) انظر بادي التميمي، مسرحية الفرقنا، مخطوطة.

(٢) انظر بادي التميمي، مسرحية الفرقنا، مخطوطة.

ربعية حلقة وصل وجسر عبور متين من جيل إلى جيل، جيل الرواد الذين سبقوه وجيل الشباب الذين جاؤوا على أثره، وقادوا الحركة المسرحية في طيبة الطيبة، ونؤكد أن الاستمرارية في مجال المسرح كفيلة بمنح المسرحي الخبرة اللازمة، وتجويد أدواته الكتابية والإخراجية والتمثيلية أيضا، كما أن تجسيد النصوص المسرحية واقعا، ونقلها من حيز الورق إلى حيز الخشبة على نحو ما درسناه قادر على تكوين الحس الدرامي لدى كاتب المسرح، وعليه تنتهي هذه الدراسة التي تناولت النص المسرحي في المدينة المنورة واتخذت من القيمتين التاريخية والفنية مداراً لها إلى جملة من النتائج والتوصيات.

نتائج الدراسة وتوصياتها

١- لاحظنا شبه غياب الدراسات العلمية الدائرة حول مسرح المدينة المنورة، وعليه، نوصي الباحث السعودي باقتحام هذا المجال، والبحث فيه.

٢- واجهتنا ندرة النص المسرحي المديني المطبوع، وعليه، نوصي وزارة الثقافة والإعلام بدعم كُتَّاب المسرح بالمدينة المنورة، وطباعة مجموعاتهم المسرحية، ونَحثُّ نادي المدينة المنورة الأدبي خاصة، وكل من له علاقة بمسألة الطباعة والنشر على السير في هذا الاتجاه.

٣- تشكل جهود أحمد أبي ربعية رَحِمَهُ ٱللَّهُ علامة بارزة في مسيرة مسرح المدينة المنورة. ومع هذا، لم توثق جهوده، ولا مسرحياته، وهو ما يدفعنا إلى لفت الانتباه لهذه المسألة، خاصة أننا أخذنا على عاتقنا تطوير هذه الدراسة لتصبح دراسة خاصة لحياة أحمد عيد أبو ربعية ومنجزه، استعدادا لنشرها في كتاب مستقل بإذنه تعالى.

٤- خاض المسرح المديني في قضايا المجتمع بصورة لافتة، وعبّر بما توافر له من إمكانات كتابية وفنية عن الشأن المديني الخاص والشأن السعودي العام.

٥- وقف المسرحي المديني من تراث المدينة المنورة العريق موقف الوفاء، وسعى إلى جعله مكونا من مكونات أغلب منجزه المسرحي.

٦- استثمر المسرحي المديني التراث وفق الآليات التالية:

أ-الإفادة من صيغ التراث، وتوظيفها بما يخدم القضية الاجتماعية.

ب-اتخاذ موقف المنتصر للتراث في كل النصوص تلميحا أو تصريحا، تحت عباءة القضية الاجتماعية.

ج -الميل إلى توثيق تراث المدينة المنورة والحرص على الهوية، ولكن في سياق نص يتناول المجتمع المعيش وقضاياه.

د-الاتكاء على قبول الناس للتراث لتمرير الطرح الاجتماعي.

٧- استثمر الكاتب المسرحي المديني طاقة النص المسرحي وفضاءَه الرحب لمسرحة تاريخ المدينة المنورة، وبرؤية عصرية غير جامدة.

٨- توفرت المدينة المنورة على عدد من المسرحيين، الذين قدّموا تجربة ما تزال بحاجة إلى تهيئة المناخ المناسب والأرضية الأكاديمية الداعمة، وعليه نوصي الجهات المعنية بتوفير الورش المختصة، والفرص السانحة ليصقل المسرحي موهبته على أسس علمية، وليجد مناخا حاضنا لتجربته.

تمت بحمد الله وتوفيقه.

المصادر والمراجع

أولا: مصادر الدراسة:

ـ أحمد عيد أبو ربعية:

ـ مسرحية (ولد الهوى دايما تعبان)، مخطوط.

ـ مسرحية (من يقرأ ومن يسمع)، مخطوط.

ـ مسرحية (والراي السديد لكم)، مخطوط.

ـ مسرحية (على العقيق اجتمعنا)، مخطوط.

ـ مسرحية (أنا وأخويا على ابن عمي)، مخطوط.

ـ بادي التميمي:

ـ مسرحية (الفرقنا)، مخطوط.

ـ محمد العيد الخطراوي:

ـ (مسرحية المقامة الدينارية)، الحفل الختامي المسرحي لعام ١٣٩٦، نشرة صادرة عن: نادي المدينة المنورة الأدبي.

ـ فهد الأسمر:

ـ مسرحية (سفر برلك)، مخطوط.

ـ مسرحية (الزنزانة)، مخطوط.

ثانيا: مراجع الدراسة:

١--أحمد زياد محبك، المسرحية التاريخية في المسرح العربي المعاصر، دمشق-طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط١، ١٩٨٩م.

٢- أحمد عيد حسن أبو ربعية، سيرة المسرح في المدينة المنورة، مخطوطة، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٢م.

٣- توفيق الحكيم، فن الأدب، القاهرة - مكتبة الآداب، د. ت.

٤- حليمه مظفر، المسرح السعودي، بين البناء والتوجس، الطائف- النادي الأدبي بالطائف، ط١، ٢٠٠٩م.

٥- عبدالملك لحميمه، الرواية المغاربية المعاصرة-دراسة تأويلية، بيروت- النايا للدراسات والنشر، ط١، ٢٠١٤.

٦- فهد بن مرزوق اللحياني، المدينة المنورة في عهد الملك عبدالعزيز(١٣٤٣هـ/ ١٩٣٥م إلى ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م)، الرياض-دارة الملك عبدالعزيز، د. ط، د. ت.

٧- فاطمة عبدالله الوهيبي، مسرحة التراث في الأدب المسرحي السعودي، مطابع شركة الصفحات الذهبية المحدودة، ط١، ١٤١٥هـ.

٨- محمد صالح حمزة عسيلان، موروث المدينة المنورة الشعبي في القرن الرابع عشر والخامس عشر هجري (البيئة والمكان)، المدينة المنورة-نادي المدينة المنورة الأدبي، ط١، ٢٠١١م.

٩- محمد مبارك بلال، اللغة في المسرح، كتاب مشترك من إعداد يوسف عيدابي، الشارقة - دائرة الثقافة والاعلام، ط١، ٢٠٠٦م.

١٠- نوال بنت ناصر السويلم، الحوار في المسرح الشعري بين الوظيفة الدرامية والجمالية في مصر من عام ١٩٦١/ ١٩٩٠م، الرياض- دار المفردات، ط١، ٢٠٠٨م.

****

Al-Madinah Al-Munawara Theatre from Historical and Artistic Perspective

Dr. Sami abdulatif saleh aljamaan
Assistant Professor Art and Critique College of Arts
King Faisal University

Abstract

Urban Theater from historial and artistic perspectives

This research paper sheds light on Almadinah Almunawarah City Theatre, whether the play was written for page or for stage. It also attempts to operationalise mechanisms and methods of literary criticism available in its product during successive periods, noting that urban theater suffered and continues to suffer from the lack of scientific studies about it although there are works worthy of investigation in this vital area of culture, literature and art. All these factors have played a role in the completion of this study.

This study of urban theater is mainly concerned with historical and artistic tracks. It is based on the assumption that the general theatrical experience includes both historical and artistic presences, and this study approximates this theatrical history done in the space of Almadinah Almunawarah, as well as its technical levels through the plays done by its playwrights by asking the following question:

Did the theatre in Almadinah Almunawarah achieve a historical or an artistic value during its life? Which of them was

more prominent in the course of its experience?

A set of theatrical experiments performed by the Dramatists in Almadinah Almunawarah over successive periods, and across convergent generations, and in social, cultural and political frameworks, as well as the opportunity to talk about an overlooked theatrical work despite of all the efforts made have made the present writer to carry out this research. The works of the urban playwright Ahmed Eid Aburabeah is an exemplary who has contributed to the delivery of Urban Theater to a wider audience, has achieved numerous awards and has recorded a significant presence in the Kingdom of Saudi Arabia and popular theatrical forums.

Key words:

Theatre, The Theatre in Almadinah Amunawarah City, The Saudi Theatre, Al-Madinah Al-Munawara Theatre from Historical and Artistic Perspective.

أدَبُ الحُجَّاب
استِجْلاء الرُّؤية والفن

د. عبد الكريم بن عبد الله العبد الكريم
أستاذ الأدب والنقد المشارك – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
kreem.1@hotmail.com

تاريخ التحكيم: ٦/ ١١/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة: ٥/ ١/ ١٤٣٧

المستخلص:

يُحاول هذا البحث أن يَسْتَجلي أبرز الخصائص الفكرية والفنية لأدب الحجَّاب؛ حيث حظي الحَاجِب في العصور القديمة بمكانة عالية، واستطاع أن يستخدم نفوذ السلطان، وقوة الولاية، فكانت مجالسهم حاضنةً من حواضن الأدب والفكر، ودارت فيه حوارات، وتجاذبات أدبية طريفة، فاجتمعت نماذج أدبية متنوعة حاول الباحث أن يُلمْلِمَها، وأن يَسْتَخرج أبرز ملامحها، وأن يفتح أُفقاً جديداً للدارسين في إكمال مشوار دراستها.

إنَّ أدب الحجَّاب يمثِّل أُنموذجاً للأدب العفوي، ويكشف عن نمطٍ من أنماط الواقع السياسي في القديم، ويتسم بتنوع نماذجه، وتعدِّد أجناسه الأدبية، وتكثيف عباراته، وارتفاع وتيرة الحِجَاج فيه، ويدفع السخط –أحياناً– إلى تكوين صور فكاهية ساخرة، وربما دفع إلى استخدام النصوص الدينية ذات الصبغة القدسية، فيستحيل النص إلى قطعة وعظية مؤثرة، وهكذا فأدب الحجَّاب يزخر

بخصائص فنية عديدة دفعت أدباء كبار، كالجاحظ، وابن قتيبة، وابن عبدربه، وأبي حيان التوحيدي، وغيرهم أن يلتفتوا إلى تلك النماذج، ويخصصوا لها حيزاً من كتبهم، واختيارهم دليلٌ على أصالة هذه النماذج، وثرائها الفكري، والفني.

إنني لا أزعم الإحاطة بهذا الموضع، وإنِّما اجتهدت في إبراز خصائصه، ولفت النظر إليه، ولملمة نماذجه، ومصادره، وأرجو أن يجد هذا الموضوع اهتماماً عند الدارسين والمهتمين في حقل الدراسات الأدبية والنقدية، ففيه مسارب عديدة، وفرصٌ ملهمة، والله ولي التوفيق.

الكلمات المفتاحية:

أدب الحُجَّاب- مجالس الخلفاء- أدب الحَاجِب.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله أجمعين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد اتخذ الخلفاء والأمراء والوزراء في القديم والحديث حُجَّابًا يُنَظِّمُون دخول الناس عليهم، ويُعنون بمواعيدهم، وربما تمدَّدت مهامهم إلى ما هو أكبر من ذلك[١]،غير أنَّ هذا المنصب الإداري كان ذا قيمة في العصور القديمة، وأصبح الحاجب هو الطريق إلى لقاء الخليفة، أو الوزير، والتأثير في رأيه، واستجلاب رضاه عن فئام من الناس دون آخرين، وربما استخدم بعض الحجَّاب يد السلطة، وقوة الوالي، وصلاحيات الولاية، فكان أثرهم في السياسة بازغًا، وقد «اشتهر من الحُجَّاب جماعةٌ كان لهم أثرٌ ظاهر في سياسة الدولة، كالربيع وولده الفضل، والمنصور في الأندلس، الذي استبد بالملك، وأنشأ دولةً لبثت أمداً»[٢].

وأسْقَتْنَا مجالس الحُجَّاب ألوانًا أدبية طريفة، تشكَّلت في قوالب عديدة ما بين شعرٍ، وحكم، ووصايا، ورسائل، وألوانٍ أخرى سيرد لها ذكر في هذه المقالة، وهي نصوصٌ استوقفت دارسي الأدب، وهي قمينةٌ بتنبيه الباحثين إلى نماذجها، وتحفيزهم؛ لفحص قيمتها الفنية، وإبراز معالمها الفكرية، وهذه هي غايتي في هذه المقالة العلمية التي أرجو أن تسهم في مزيدٍ من الاستقصاء والتعمّق؛ لدراسة هذه الظاهرة المتوارية في كتب التراث، الثرية بنصوصها، والغنية بقيمتها الفكرية والفنية،

---

(١) انظر: معجم ألقاب أرباب السلطان في الدول الإسلامية من العصر الراشدي حتى بداية القرن العشرين، د.قتيبة الشهابي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٥م: ٣٥.

(٢) انظر: فكر ومباحث، علي الطنطاوي، دار المنارة –جدة، ط: ٣، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م: ١٢٢-١٢٧.

وفي مثل هذه المقالات لا تتسع المساحة إلا لومضاتٍ تُفْسِحُ الطريق، وتُسهِّلُ الدرب، وتلفت النظر، ولتكون سلسلة في منظومة من الدراسات المتخصصة.

وقد وَقَر في نفسي منذ أيام دراستي في الجامعة مقالٌ جميلٌ للشيخ علي الطنطاوي عنوانه:(الحُجَّاب)،ولمَسَ فيه لَمْساً رفيقاً أدب الحُجّاب، من دون تحليلٍ عميقٍ، أو استقصاء نماذج هذا الأدب، غير أنَّ ما استوقفني منذ قراءتي تلك المقالة قوله: «...ونشأ عن ذلك شعر، وحكم، وقصص ملأت كتب الأدب، حتى إنه لو حاول أحد طلاَّب كلية الآداب إعداد رسالة (أطروحة) في (أدب الحجَّاب) لنال شهادة الدكتوراه»[1].

كما أنَّ الذاكرة استدعت قول أبي تمام الشهير:

ليس الحِجابُ بمُقْصٍ عنكَ لي أملاً إنَّ السماء تُرَجَّى حين تُحْتَجَبُ

هذا البيت الذي حَضَر في مدونات الأدب الشهيرة، وتواتر في كتبهم، هل سأجد له نظيراً من الشعر والنثر؟!فاسْتَحْثَثتُ الخُطا إلى البحث الجادِّ عن هذه الظاهرة(أدب الحجَّاب)، فوجدت في كتب التراث أبواباً وفصولاً وإشارات إلى هذا الأدب، واجتمعت عندي مادة أدبية ملهمة للدرس النقدي،ومن تلك الكتب التراثية التي وجدت فيها بغيتي:

- رسائل الجاحظ، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ت٢٥٥هـ، وقد خصَّص الرسالة الثانية عشرة لأدب الحجَّاب، وقال في مقدمتها: «وقد جمعتُ في كتابي هذا ما جاء في الحجَّاب من خبرٍ وشعرٍ، ومعاتبة وعذر، وتصريح وتَعْرِيض، وفيه ما كفى،والله الموفق»[2].

---

(١) السابق: ١٢٥.

(٢) رسائل الجاحظ، للجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة السنة المحمدية –القاهرة: ٢/ ٣٠.

وأورد في هذه الرسالة كمّاً كبيراً من النصوص الشعرية والنثرية، وقسَّم رسالته تقسيماً موضوعيّاً، واستحضر بعد كل موضوع ما يشاكله من النصوص. وفي تقديري أنَّ هذه الرسالة من أهم المصادر وأثراها في أدب الحجَّاب.

- عيون الأخبار، لعبدالله بن مسلم بن قتيبة، ت ٢٧٦هـ، حيث خصَّص حديثاً عن الحُجَّاب في الجزء الأول من كتابه،وأورد فيه عدداً من المواقف والطرائف والنوادر بلغت ثمانية وعشرين عنواناً تضمنت أشعاراً، ووصايا، ورسائل، مثلَّت مادة جيدةً من أدب الحجَّاب(١).

- كتاب المحاسن والمساوئ، للإمام إبراهيم بن محمد البيهقي، ت ٣٢٠ هـ، حيث تناول محاسن الحجَّاب، ومساوئهم، وأورد في كل عنوان نماذج ليست قليلة من الشعر والنثر والنوادر الأدبية الماتعة(٢).

- العقد الفريد، لابن عبدربه، ت ٣٢٨ هـ، حيث أورد في كتاب اللؤلؤة في السلطان حديثاً عن الحجَّاب تضمَّن مادة شعرية ونثرية لا بأس بها(٣).

- زهر الآداب وثمر الألباب، لأبي إسحاق الحصري، ت٤١٣ هـ، حيث أورد في الجزء الثاني من كتابه حديثاً عَنْوَنَه بـ(أدب الحَاجِب)، وضمَّنه أقاويل عديدة لبعض البلغاء، وأشعاراً تمحورت حول الحاجب، وكان من المصادر المهمة؛ لتعزيز مادة هذا البحث(٤).

---

(١) عيون الأخبار، لابن قتيبة، تحقيق: د.محمد الإسكندراني، دار الكتب العلمية- بيروت، ط: ١،١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م: ١/ ١٢٢.

(٢) انظر: المحاسن والمساوئ، للإمام إبراهيم البيهقي، اعتنى به: عدنان علي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: ١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م: ١٢١-١٢٧.

(٣) العقد الفريد، لابن عبد ربه، تحقيق: مفيد قميحة، مكتبة دار الباز-مكة المكرمة، د.ت: ١/ ٦٧.

(٤) زهر الآداب وثمر الألباب، لأبي إسحاق الحصري، ضبط: زكي مبارك، دار الجيل-بيروت، =

- مثالب الوزيرين، لأبي حيان التوحيدي، ت ٤١٤ هـ، حيث وجدتُ في كتابه إشارتين إلى الحجَّاب: الأولى عنوانها: (تعلُّل الصَّاحب بالحجَّاب)، والثانية: (شعرٌ في الحجَّاب)[١].

- ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، لمحمود بن عمر الزمخشري، ت٥٣٨ هـ، إذ جاء في الباب الثاني والثمانين ما يلي: «الملك والسلطان والإمارة والبيعة والخلافة وذكر الولاة، وما يتصل بهم من الحجَّاب»[٢]. وبثَّ فيه مادةً لا بأس بها من أدب الحجَّاب.

- التذكرة الحمدونية، لابن حمدون محمد بن الحسن بن محمد بن علي، ت ٥٦٢ هـ، وقد أفرد في الباب الحادي والأربعين حديثاً عن الإذن والحِجَاب: متيسّره، ومتصعّبه. وتشعَّب فيه الحديث عن النهي عن شدة الحجاب، وفنون المعاني في الحجاب، وأشعار وحكايات في الحجاب، ونوادر الحجاب[٣].

- مُفيد العُلوم ومُبيد الهموم، لزكريا بن محمد القزويني، ت ٨٦٢ هـ، حيث جاء الباب الرابع من الكتاب الخاص بسير الملوك مخصصاً للحجَّاب، ولم يغمره بمادة كبيرة غير أنَّ إشارته تبقى مهمة للباحث في أدب الحُجَّاب[٤].

=

ط: ٤، د.ت: ٢/ ٥٤٩.

(١) مثالب الوزيرين، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر للطباعة والنشر-دمشق، ط: ٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م: ٢٦٦.

(٢) ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، لمحمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات-بيروت، ط: ١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م: ٥/ ١٦١.

(٣) التذكرة الحمدونية، لابن حمدون، تحقيق: إحسان عباس، وبكر عباس، دار صادر-بيروت،ط: ١، ١٩٩٦م: ٨/ ١٩٣- ٢٠٧.

(٤) مفيد العلوم ومبيد الهموم، لزكريا القزويني، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت: ٣٨٢.

إنَّ هـذه الكتـب -وغيرهـا كثيـر- تمثـل مسـتودعـًا لنمـاذج أدب الحجَّـاب، وتكشف من جانبٍ آخر عن ثراء هذا اللون الأدبي، الذي مثَّل ظاهرةً أفردها بعض التراثيين بـالقول، فـدونوا طرائفهـا، وتَنَـوُّعَ أجناسـها، وأبـرز مـا جَـالَ فيهـا مـن فكـرٍ وموضوعات، وهي قمينةٌ بأن نتلمَّس جدلية الجدِّ، والهـزل فيهـا، وألمْـع خصائصـها الفنية، وهل كانت مراسيم الحجابة في العصور الإسلامية المتقدمـة باعثـةً لونًـا أدبيّـًا طريفـًا؟! وكيف استطاع المحجوب بظروفه المختلفـة مـن قنـوطٍ، وبـذلٍ للوجـه، أو تكريمٍ واحتفاء، أن يرسم صورة الحجَّـاب، أو صـورة الخليفـة والسـلطان وصـاحب الولاية... تساؤلاتٌ عديـدةٌ تـتلجلج في خـاطري، وأنـا أقـف إزاء هـذا اللـون الأدبـي الطريـف، وتلـحُّ علـيَّ في تلمُّـس أبـرز خصائصـه، وطرائـق تشـكُّله، وأنمـاط تعبيـره، وبخاصة أن شطراً من نماذج هذا اللون الأدبي اعتمـدت الآنيـة في الـرد، والعفويـة في الجواب، فمثَّلت سليقة أدبية غير مصطنعة، كما أن تقديم نصوص الحجَّاب في حيّزٍ واحد ولفت النظر إليها مهمةٌ أُخرى سيطرت عليَّ في كتابة هذه المقالة.

أدب الحجَّاب «رؤية وصفية»

تَدور مادة (حَجَبَ) في المعاجم العربية حول معنى الستر فـ «حَجَبَ الشيء يحْجُبُهُ حَجْبًا وحِجَابًا وحجّبَه: سَتَرَه...والحَاجِبُ: البوَّاب، وجمعه: حَجَبَةٌ وحُجَّاب»[١].وحُجَّاب الكعبة هم: سَدَنَتُهَا، ومن يتولون حفظ مفاتيحها، وهم بنو شيبة بن عثمان بن طلحة بن عبد الدار بن قصي[٢].

وعُرِفت وظيفة الحاجب في الدولة الإسلامية عندما حاول أحد الخوارج اغتيال الخليفة معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فاتخذ حاجبًا؛ لحمايته من المتربصين، ورغبةً في تنظيم أمور الدخول والخروج على الخليفة، وهو مَنْصِبٌ سَبَقَ إليه الفرس في تنظيم أمور دولتهم، ثم تطوَّر هذا المنصب في العصر العباسي؛ ليصبح هناك حاجبٌ أول، ثم ثانٍ، ثم ثالث، والأخير هو الذي يقابل الجمهور، ويستقبل طلبات الرعية، فأحاط نفسه بهالة من الإجلال والعظمة؛ فَعَلَت مرتبته، واستطاع الأقوياء من الحُجَّاب أن يُضعفوا من قوة المسؤولين، والأمراء، وأن ينافسوهم على سلطاتهم[٣].

وقد أفْرَزَ هذا المنصب الإداري حِرَاكًا أدبيًّا ثريًّا عبر العصور الإسلامية، وحَفِظَت لنا كتب التراث كمًّا لا بأس به من النماذج الأدبية التي دارت في محيط الحجَّاب، وكوَّنت مادةً جيدة، تشكَّلت - في إطارها العام - بالأنماط الآتية:

- أدب طرفاه: الخليفة والحاجب.

---

(١) لسان العرب، لا بن منظور، دار صادر–بيروت، د.ت: مادة (حجب).

(٢) انظر: أسماء الكعبة المشرفة، للعلاّمة محمد المكي حسين، بإشراف علي الرضا التونسي، د.ن، د.ت: ٢١.

(٣) انظر: نظام الحكم في الإسلام، لمنصور الرفاعي عبيد، الدار الثقافية للنشر، ط: ١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م: ١٣٤.

- نصوص عامةٌ قيلت في الحُجَّاب من دون أن تكون بين أطراف محددة، وإنما شكلت نصوصاً عامة دارت حول الوصايا، وشروط الحاجب، ونحو ذلك.
- أدب طرفاه: الجمهور والحاجب.

فأول مسارات أدب الحجَّاب ما كان طرفاه بين (المسؤول) و(الحاجب) من مثل قول الرشيد لبشر بن ميمون: «يا بشر، صُن طلاقة اسمك بحسن فعلك، واحجب عني من إذا قَعَدَ أطَالَ، وإذا طَلَبَ أجَالَ فكره، ولا تَسْتَخِفنَّ بذوي المروءة والحرمة، فإنهم إن مَدحوا تلبَّوا، وإن ذموا أزالوا»(١).

و**المسار الثاني** هو ضمن السياقات العامة للحديث عن الحُجَّاب، وهو أقرب إلى الحِكَم والوصايا العامة التي تَعِنُّ للمتحدث عندما يكون الحديث عن هذا الموضوع، من دون أن تكون لأطراف الحديث علاقة مباشرة بالحاجب، أو المحجوب، ومن ذلك على سبيل المثال قولهم: «حاجب الرجل حارس عِرْضه»(٢).

أمَّا **المسار الثالث** فنماذجه هي الأوفى؛ وذلك لأن روايته أيسر، ووقائعه أمام جمهور من الحضور، تتوارد روايتهم الحادثة، كما أنه محلٌّ للحجب، والحوار، والنزاع، فالموقف تتجاذبه رغبةٌ من المحجوب في الدخول، وسلطةٌ من الحاجب تمنعه أو تؤخره، أو تُهينُه، أو تُكْرِمُه، وهذا ما جعل النماذج من هذا اللون تتواتر في مدونات الأدب من مثل قول أعرابي حُجِب(٣):

أُهينُ لهم نَفْسِي لأكرمها بهم ... ولا يُكرِم النفسَ الذي لا يُهينُها

---

(١) المحاسن والمساوئ: ١٢٢.

(٢) عيون الأخبار: ١/ ١٢٣.

(٣) السابق: ١/ ١٣١.

وكقول جرير عند الحاجب[١]:

قومٌ إذا حَضَرَ الملوكَ وفودهم نُتِفت شواربهم على الأبواب

أولاً- أدب الحُجَّاب والأجناس الأدبية:

الحديث عن الأجناس الأدبية حديثٌ طويل الذيول، غير أنَّ المسلم به أنَّه «لا يمكن أن نتصور جنساً أدبيّاً إن لم ننطلق من تحديدٍ للأثر واضح»[٢]. وإذا استقبل المتلقي أيَّ أثرٍ أدبي فإنه سيستدعي له جنساً أدبيّاً يَخْضَعُ لحدوده، وخصائصه، ويسهم في تعزيز فهمه الأثر الأدبي، ومن ثمَّ تقويمه، وإدراك معيارية النقد المناسبة له.

ولا ريب أن انتماء نصٍّ ما إلى جنس من الأجناس الأدبية لا يمنع من انتمائه إلى جنس أدبي آخر وفاق السمات المهيمنة عليه[٣]، وربما نلحظ هذا التقارب بين السير الذاتية والرواية، أو ما أصبح يتردد في أيقونات الدرس النقدي من مباحث خاصة بتداخل الأجناس الأدبية. يقول الدكتور عبد الله إبراهيم: «مرَّت نظرية الأنواع الأدبية -كما تبلورت في الثقافة الغربية- بمرحلتين أساسيتين: مرحلة قديمة بلغت ذروتها بالكلاسيكية الجديدة التي دعت إلى فصل الأنواع الأدبية بعضها عن بعض، وبحثها بوصفها قارات منفصلة؛ حيث ينكفئ كل نوع ضمن أسوار مغلقة لا يتراسل فنياً مع غيره، ومرحلة وصفيَّة ظهرت حديثاً لا تعنى بحكم القيمة، ولا تحدّد عدد الأنواع الأدبية تحديداً فاصلاً، ولا تقول بقواعد نهائية وصارمة، وتفترض إمكانية

---

(١) السابق: ١/ ١٣١.

(٢) الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية، د.محمد القاضي، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة،ط: ١،١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م: ٢٩.

(٣) السابق: ٢٩.

المزج بين الأنواع الأدبية؛ لتوليد نوع جديد...»[١].

وأدب الحجَّاب جاء في قالب شعري، وآخر نثري، وهذه الدائرة الكبرى لا تستوقفني كثيراً، غير أنني سأقترب إلى دائرة النثر؛ لأمعن النَّظر في النصوص المتوالية من هذا الأدب؛ لأجد أجناساً نثرية استوعبتها تصنيفات الدارسين من قبيل الوصية، والرسالة، والمثل، وأصنافاً أُخرى جاءت في قوالب نثرية وجيزة تشظَّى تجنيسها، وتعقَّد تحديدها، الأمر الذي حدا بباحثٍ في الأجناس النثرية الوجيزة أن يعترف بهذه الحقيقية قائلاً: «وعلى الرغم من فاعليَّة مقولة الجنس باعتبارها آلية وصفٍ وتصنيفٍ وتفسير، فإنَّ تعدُّد أجناس النثر الوجيزة، وانتشارها في متون مختلفة، واستعمالها في سياقات متعددة ينتج عنه عسرٌ كبيرٌ في تصنيفها وتقسيمها»[٢]. ويقول في موطنٍ آخر مؤكداً سَدِيْم الحدود الأجناس النثرية الوجيزة: «ولاشكَّ في أنَّ ما يزيد عملية التصنيف التي نسعى إلى تحقيقها صعوبةً هو كثرة الأجناس الوجيزة في النثر العربي القديم، وتداخلها على نحو قد يحجب خصوصية كلٍّ منها، ويُخفي فرادته...»[٣].

وعند إمعان النظر في أدب الحجَّاب النثري نجد إشارات من أصحاب المدونات الأدبية تشي بالجنس الأدبي للنصوص من قبيل ما نصَّ عليه الراغب الأصبهاني ت ٥٠٢ هـ، في (محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء)، حين أورد نصوصاً من أدب الحجَّاب تحت عنوان: (وصايا الحجَّاب)[٤]. فهو يحدد

(١) موسوعة السرد، د.عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع-بيروت، ط: ١، ٢٠٠٥م: ٣٠٥.

(٢) الأجناس الوجيزة في النثر العربي القديم، لجميل علي، بحث دكتوراه غير منشور، ٢٠٠٤م/ ٢٠٠٥م، جامعة منوبة، كلية الآداب والإنسانيات والفنون: ٣٥-٣٦.

(٣) السابق: ٣٦.

(٤) منهم من يجعل الوصية ضمن الأجناس النثرية، ومنهم من يراها شكلاً من أشكال الخطاب له =

نمط النصوص قبل استحضارها، ويمثل لذلك بقول المنصور لحاجبه: «إنَّكَ بولايتي عظيم القَدْر، وبِحِجَابَتِي رفيع الجَاه، فابْسُط وجهك للمستأذنين، وصُن عِرضَك عن تناول المحجوبين، فما شيء أوقع في قلوبهم من سهولة الحجاب، والإذن، وطلاقة الوجه»(١).

وإشاراتٌ أُخرى تكشف عن كون النصَّ من قبيل جنس الرسالة، وذلك حين ترد صيغة الكتابة قبل النص، حيث يقول ابن عبد ربه ت ٣٢٨ هـ في العقد الفريد: «قال أبو بشير: حَجَبَني بعض كتّاب العسكر، فكتبتُ إليه: إنَّ من لم يرفعه الإذن لم يضعه الحِجَاب، وأنا أرفعُكَ عن هذه المنزلة، وأرغب بك عن هذه الخَلِيقَة...فتأمَّل هذه الحال، وانظر إليها بعين الفهم ترها في أقبح صورة، وأدنى منزلة»(٢).

وحين حُجِب سعيد بن عبدالملك عن عبيد الله بن سليمان، فكتب إليه: «سِرتُ إلى بابكَ -أعزك الله- عندما حَدَثَ من أمركَ، فلم يُقضَ لقاؤك، وعلمتُ أن ثِقَتَك بما عندي قد مثَّلت لك حالي من السرور بنعمة الله عندك، وأرَتْكَ موضعي من الاعتداد بكلِّ ما خصَّك، وَوَصَلَ إليك، فوَكَلتُ العذر إلى ذلك، ثم إنَّا نأتيك متيَمِّنين بطَلْعَتك، مشتاقينَ إلى رؤيتك، فيحجبُنَا عنكَ مُلاحظ، وهو -كما علمت- زنيم الصنيعة، لئيم الطبيعة، يحجُبُ عنك الكرام، ويأذن عليك للئام، كلما نجمت له يدٌ بيضاء، أتْبعَهَا يداً سوداء، فإن رأيت -أعزك الله-أن تَصْرِفَه عن باب مكارمك

=

وظائف دينية واجتماعية...انظر: الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم: مشروع قراءة شعرية، د.صالح بن رمضان، دار الفارابي، ط: ٢،٢٠٠٧م: ٣٠٢.

(١)حاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، للراغب الأصبهاني، دار الآثار–بيروت، د.ط: ٨٨.

(٢) العقد الفريد: ١/ ٧١.

فعلت إن شاء الله»[١].

ومقام الحاجب وحواره مع طالبي الدخول إلى الخليفة أو الأمير أثمر جنساً أدبياً عرفته العرب منذ القدم، وهو الجواب المفحم، أو الجواب المسكت، وهو من الأجناس النثرية الوجيزة، التي تتسم بحجاجية عالية، وإجهاضٍ لاسترسال الحديث، ومن ذلك أن أبا سفيان حُجب عن عثمان فقيل له: «حجبك أمير المؤمنين؟! فقال: لا عدمت من قومي من إذا شاء حَجَبني»[٢]. وقال رجلٌ لزياد: «إنَّ حاجبك إنَّما يبدأ بالإذن لمعارفه، فقال: قد أحسن. المعرفة تَنْفَعُ عند الكلب العَقُوْر، والأسد الهصُوْر، وبين لحيي البعير الصؤول، كن من معارفه، فقد قيل: التعارف نسب، وقبَّح الله معرفة لا تنفع»[٣].

وتجد من الدارسين من يَسلك بعض نماذج هذا الأدب ضمن النوادر، والنادرة مصطلح دار حوله حديث طويل في تجنيسه المستقل، كما في الدراسات التي قدمها محمد مشبال، وتلميذه سليمان الطالي[٤]،غير أنَّ الهزلية -«وهي مقوِّم أساس من مقومات النادرة»[٥]- جعلت بعض الدارسين يسلك نصوصاً من أدب الحجَّاب الهزلية ضمن مسلك النادرة[٦].

---

(١) زهر الآداب: ٢/ ٥٥٠-٥٥١.

(٢) عيون الأخبار: ١/ ١٢٣.

(٣) المحاسن والمساوئ: ١٢٣.

(٤) محمد مشبال تركز جهده حول هذه القضية في كتابه: (بلاغة النادرة، أفريقيا الشرق، ط: ١، ٢٠٠٧م)،والطالي كتب أطروحة دكتوراه طبعت بعنوان: (بلاغة النادرة في الأدب العربي، كنوز المعرفة، ط: ١، ٢٠١٥م).

(٥) بلاغة النادرة في الأدب العربي: ١١٠.

(٦) انظر: موسوعة العرب ولطائف الأدب، لحسن الحفناوي، منشورات المجمع الثقافي في أبوظبي، ط: ١.

=

بيد أنَّ نصوصاً أُخرى جاءت في إطار يَسْتَعْصِي على الدارس أن يضمَّها إلى إطار جنسيٍّ محدَّد، وإنَّما هي نصوصٌ نثريةٌ موجزة هيمنت عليها المقاولات والمحاورات، وجاءت ضمن إطار الأجناس النثرية الوجيزة ذات التكثيف العالي، وتلقفها أصحاب المدونات الأدبية، وأودعوها مؤلفاتهم، فجاءت مبثوثةً من دون إطار جنسيٍّ صارم. تأمّل قول الوزير البَلْعمي وزير عبد الملك بن نوح لما عوتب على حجبه أحد أصدقائه: «لكَ عندنا بما اسْتَعْتَبْتَ العُتبى، وعلى ما استعديتَ العدوى، أمَّا نهارنا فمقسومٌ بين حوائج الناس، وإنَّما نفزع بالليل؛ للاستئناس بوجوه الأولياء والخواص، فاحضر بالنهار مُباسطاً ومُخَالِطاً، وبالليل مؤانساً ومُجالساً»(١).

إنَّنا إزاء خطاب شفهي في تلفظه الأول بدليل استخدام لفظة (قال)، ولكننا نجد عسراً في تحديد هذا القول تحديداً صارماً، هل هو ضمن الأجناس النثرية المعلومة في دراساتنا النقدية؟! ربما نجد تداخلاً في سمات الأجناس المعلومة في نصٍّ ما، لكننا نقف أمام نصٍّ نثري موجزٍ قائم على المقاولة، ويستدعي في ذهني حاجة ماسةً إلى مزيدٍ من الدَّرس والتحليل في تحديد الجنس الأدبي، وبحثٍ أعمق في استقراء خصائص الأجناس النثرية، كما أنَّ المجازفة الكبيرة في استسهال تصنيف الأجناس أمرٌ غير يسير، وهذا ما حدا بباحثٍ في الأجناس النثرية الوجيزة أن يعترف بأنَّ البحث في أجناسيّة هذه النصوص «ظلَّ مهجوراً؛ إذ لا تظفر كلَّما نظرت في الدرس النقدي الحديث ببعض الملاحظات إلا لماماً»(٢).

ولا ريب أنَّ الملحوظة الكبرى التي تسجل -هنا- في أدب الحجَّاب تتمثّل

=

١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م: ٤١٦.

(١) مثالب الوزيرين: ٢٦٦.

(٢) الأجناس الوجيزة في النثر العربي القديم: ١٢.

في وجود تنوّع واضح للأجناس النثرية التي تَلَبَّس بها هذا الأدب، ومجيئها في قوالب عديدة بدأت بثنائية الشعر والنثر، فوافتنا كتب التراث بنماذج من هذين القسمين الكبيرين، ثم اندرجت تحت النثر أجناس نثرية ناصعة، وأُخرى في منطقة رمادية، إلا أنَّ هذا التنوع يؤكد حقيقة مهمة، وهي: تنوع مقامات الخطاب، واختلاف أوجه القول، وطرائق المقاولات، ومستقبلي الخطاب، ومقدار الرضا والغضب، وهذه الأحوال المختلفة تعطي مؤشراً على أنَّ هذا اللون الأدبي ذو طبيعة إنجازية تتغير وفاق المقام.

ثانياً- التكثيف والإيجاز:

أسلفتُ الحديث عن تنوع الأجناس النثرية التي تدثَّر بها أدب الحجَّاب، غير أنَّ سمةً أُخرى تبرز في هذا اللون الأدبي، وهي مجيئه في قوالب موجزة كثيفة، فالشعر لا يعدو أن يأتي في مقطعات شعرية من بيت أو بيتين أو ثلاثة، والنثر غَلَبَ عليه ما يغلب على الخطاب الشفهي الذي يتسم بالإيجاز، وتكثيف المعنى، كما هي عادة العرب في الإيجاز، ومردُّ ذلك في تقديري إلى أنَّ مقام القول (مجلس الحاجب/ مجلس الخليفة) يستدعي هذا النمط السريع من القول، إضافة إلى أنَّ مهمة إنجاز القول مرتبطة بالحاجة غالبًا: حاجة الدخول، أو الحاجة إلى المعاتبة، أو الحاجة إلى النوال...وهذه الحاجات تأتي -غالبًا- في مقامٍ مزدحمٍ بالجمهور، وفي وقت يكتظُّ الحاجب بشواغل عديدة، فيفضي الأديب بحاجته عبر أقصر طريق، وأبلغ تأثير، وأسهل سبيل؛ فكان الإيجاز سمةً حاضرةً هنا.

كما أنَّ لغة الإيحاء والتلميح والتعريض[1] حاضرةٌ في أدب الحُجَّاب، وهذه

(١) مما يؤكد هذا الحكم قول الدكتور صالح بن رمضان: «والراجح عندنا أنَّ الثقافة الخطابية العربية القديمة في مستواها القاعدي هي ثقافة كنائية أولاً». التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، مطبوعات النادي الأدبي في الرياض، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، ط: =

اللغة تكفي فيها الإشارة والإيماء، والتلويح، إضافةً إلى أنَّ هذا الأدب هو لون من الأدب العفوي الآني الذي يولد غالبًا في لحظة الحدث، ويجري على اللسان وفاق الموقف من دون تفكير عميق، أو مراحل ولادةٍ طويلة.

ومن المقطعات الشعرية المتواترة في هذا الأدب قول أبي العتاهية لمـّا حُجِب[1]:

لئن عُدتُ بعد اليوم إنِّي لظالمٌ ... سأصرِف وجهي حيثُ تُبْغَى المكَارِمُ

متى يَنجَحُ الغادي لديك بحاجةٍ ... ونصفُكَ محجوبٌ ونصفك نائمُ

وقول أحدهم[2]:

ما ضاقت الأرضُ على راغبٍ ... يَطَّلِبُ الرِّزْقَ ولا هارب

بل ضاقت الأرض على طالبٍ ... أصبح يشكو جَفْوَة الحَاجِبِ

وهذا التكثيف توارد في النثر حتى جاءت بعض النصوص على هيئة الأمثال المركَّزة، من ذلك قول شبيب بن شيبة لمـّا خرج من دار الخلافة، وسئل: كيف رأيت الناس؟ فقال: «رأيتُ الدَّاخلَ راجيًا، ورأيت الخارج راضيًا»[3].

ويقول المهدي للفضل بن الربيع: «إنِّي قد وَليتُكَ ستر وجهي وكَشْفَه، فلا تجعل الستر بيني وبين خواصي سببًا لضغنهم بقبح ردِّك، وعبوس وجهك؟ وقدِّم أبناء الدعوة، فإنهم أولى بالتقديم، وثنِّ بالأولياء، واجعل للعامة وقتًا إذا دخلوا

=

١،٢٠١٥م: ٢٤٨.

(١) المحاسن والمساوئ: ١٢٥.

(٢) عيون الأخبار: ١/ ١٢٦.

(٣) السابق: ١/ ١٣١.

أعجَلَهُم ضِيْقُه عن التلبُّث، وصَرَفهم عن التمكُّث»[١].

وأحسب أنَّ الحديث عن الإيجاز في هذا الموضع لا يحتاج إلى مزيد بيان، فهو سمةٌ يستدعيها مقام القول، ولأنَّ البلاغة التي يعتقدها العرب تكمن في الإيجاز، وترك فضول القول، وإصابة المعنى كما يقرِّر ذلك الجاحظ ت ٢٥٥هـ في كتابه (البيان والتبيين)،وهذه السمة تتناسب والحديث مع الحاجب، أو حين يصدر القول منه، فهو مشغولٌ بجمهور الحضور، وحيز القول محدود؛ فكان التكثيف عنصراً مهمـًا لإصابة المعنى، واستجلاب الحاجة.

ثالثاً- السخرية والفكاهة:

عندما أفحص النماذج التي بين يدي أجدها بالجملة تتجه إلى خطاب تكسوه سمة السخرية والفكاهة التي تتولّد من عاطفة السخط من الحَجْب، والتَّبرم من الانتظار، والعتاب على صاحب الولاية، والاستياء من الردود، فجاءت جملةٌ من النصوص مكتنزة بكتلة من التصوير الساخر، وحين يبلغ الغضب منتهاه تحضر صورٌ قاتمة من الفجور، الذي يروم قائله الانتقام، والاستشفاء، والسخرية[٢]، كما في قول أعرابي طال انتظاره[٣]:

حجابٌ شديدٌ لأبوابه ... وليس لباب..... حَاجِبُ

ويصوِّر أحدهم طول الانتظار عند الأبواب تصويراً ساخراً يقوم على

---

(١) زهر الآداب: ٢/ ٥٥٠.

(٢) روى أبو حيان التوحيدي في البصائر والذخائر كثيراً من الملح والنوادر والفكاهات، وبعضها في غاية البذاءة، وكان يروي بعضها على مسامع الوزير ابن سعدان بألفاظ صريحة، مع ما عرف به ابن سعدان من وقار ومهابة. انظر: البصائر والذخائر: ١/ ٢٧٧.

(٣) المحاسن والمساوئ: ١٢٦.

الافتراضات الهازئة، فيقول[١]:

لَقلْعُ ضرس وَضَنكُ حبس ... ونـزع نفـسٍ وَرَدُّ أمـس
وأكلُ كفٍّ وضيق خُفٍّ ... وفقـد إلـفٍ وإلـفُ فلْـسِ
وقَـوْد قِـردٍ ونَسْـجُ بُـرْدٍ ... ودَبْـغُ جِلْـدٍ بغيـر شـمس
وشُـرْبُ سُـمٍّ وقتـل عَـمٍّ ... وكُـلُّ غَـمٍّ ويـومُ نحْـس
ونَفْـخُ نـارٍ وَحَمـلُ عـارٍ ... وبيـعُ جـارٍ برُبـع فلْـس
أيسـرُ مـن وقفـةٍ ببـاب ... يلقَـاكَ بوَّابـه بعـبس

إنَّها لغةٌ بسيطةٌ هيمنت عليها لغة التعجيز، والاستحالة، ووضع الافتراضات المتوالية، التي تثبت في البيت الأخير أنَّ المستحيلات بأنواعها المختلفة أهون من الانتظار عند حاجبٍ مكفهر الوجه، وهي لغة حجاجية، سيطرت عليها صور ساخرة، توالت بكثافة مُنفِّرة، وفي كل جملة شحنةٌ تزيد الاشمئزاز، والنُّفور، وتزيد من تشوّف القارئ، وتلهّفه إلى نهاية هذه الافتراضات.

وتأتي بعض النصوص في قالب يعتمد على إستراتيجية الإضحاك، والفكاهة، ومباغتة المتلقي بخرق أُفق توقعه، فيأتي النص في قالبٍ فكاهي يبدِّد طول الانتظار، واكفهرار الحاجب، وفيه استجداء غير مباشر للدخول على الخليفة أو الوزير، فالضحك يستجرُّ الضاحك إلى منطقة اللين، واللطف، وهذه المنطقة يتبعها تنازلٌ عن الحدود الصارمة في تطبيق النظام، وتجردٌ من عباءة المسؤولية الرسمية، وربما رسم الأديب موقفه رسمًا كاملاً ممزوجًا بالفكاهة بحيث يعبِّر عن عدم بلوغ غايته، وقضاء حاجته، من مثل قول محمود البغدادي[٢]:

---

(١) السابق: ١٢٦.

(٢) العقد الفريد: ١/ ٧٠.

حِجَابُـكَ مـن مَهَابتِـه عسـيرٌ وخيـركَ في اليـدين غـدا يسـيرا
خرجتُ كما دخلتُ إليكَ إلا تُرابـًا صـارَ في خُفِّـي كثيـرا

إنَّ واقـع بعـض النصـوص يحيـل إلـى النكتـة، وهـي -كمـا يعرفهـا بعـض الدارسين- «شيءٌ فكاهيٌ يُقال بطريقة مُعينة، يشتمل على تناقضات في الأحداث، وكسرٍ للتوقعات؛ من أجل إحداث التسلية، أو إثارة الضحك، وغالبـًا ما تكون النكتة في شكلٍ لفظيٍّ شفاهيٍّ مختصر، ويجري سرده خلال تفاعل اجتماعي مرح...»[١]. ومن أنماط النكتة التي يشير إليها بعض الدارسين أنماطٌ تتقاطع مع نصوص أدب الحجَّاب، من مثل نمط استغراب المألوف بحيث ينتقل من مستوى اعتيادي إلى مستوى طارئ[٢]،كقول عمر بن عبد العزيز لرجلٍ دقَّ عليه الباب: «من هذا؟ قال: أنا. قال عمر: ما نعرفُ أحداً من إخواننا يُسمَّى أنا»[٣].

فالمألوف أن يسأل عمر عن اسمه سؤالاً مباشراً، بعد ردِّ الطارق بقوله:(أنا)، لكنَّ عمر خالف التوقع، واستخدم إجابة الطارق استخدامًا فكاهيّـًا، واستنكر معرفته هذا الشخص، المسمى (أنا)، وغايته أن يؤدّب الطارق بأسلوب طريف.

وتأتي اللعب اللفظية كاشفةً عن حدَّ التشديد في الحَجْب، فيكرر الشاعر مادة(حَجَبَ) بصيغٍ متعددة؛ رغبةً في الإفضاء عمَّا بداخله من تبرمٍ وضيق لا يخلو من السخرية والفكاهة، وكأنه يحكي استحالة الدخول، ومدى التعجيز بهذا التكرار، فيقول[٤]:

---

(١) الفكاهة والضحك «رؤية جديدة»، د.شاكر عبدالحميد، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٨٩، يناير ٢٠٠٣م: ٣٨٨.

(٢) انظر: السابق: ٣٩٨.

(٣) عيون الأخبار: ١/ ١٣١.

(٤) السابق: ١/ ٧١.

إذا مـــا أتينـــاه في حاجـــةٍ رَفعنَـــا الرقـــاع لـــه بالقَصـــب
لـه حاجـبٌ دونَـه حاجـبٌ وحاجـبُ حاجبـه مُحْتَجَـب

وتروى بعض الطرائف القائمة على محاوراتٍ ومقاولاتٍ بين طالب الإذن، والأمير، وهي محاورات أقرب إلى الممالحات الأدبية، وأقرب ما وجدته من هذا الصنف ما روي[1] عن قدوم أديبٍ على أمير، فكتب رقعةً ودفعها إليه، وفيها يقول:

إذا شئتَ سلَّمنا فكُنَّا كريشةٍ متى تلقَهَا الأرواح في الجو تَذْهَب

فقال الأمير للحاجب: قل له قد خففت جدّاً، فكتب رقعةً أُخرى، وكتب فيها:

وإن شئتَ سلَّمنا وكنا كصخرةٍ متى تلقها في حومة الماء تَرْسُبُ

فقال الأمير للحاجب: قل قد ثقَّلت جدّاً، فكتب رقعة أُخرى، دوَّن فيها هذا البيت:

وإن شئتَ سلَّمنا فكُنَّا كراكبٍ متى يقضِ حقّـًا من لقائك يَذهَب

فقال: أمّا هذا فنعم، وأذِنَ له.

فبؤرة النص تكمن في السلام=الدخول، وهذا السلام يتكيَّف مع رغبات الأمير، فحين أبدى الشاعر رغبة في الدخول السريع، والجلسة العابرة، أجابه الأمير بالتخفيف الشديد في الزيارة، فاتجه إلى النقيض بالمكث الطويل (التسليم كصخرة)،فوجدها الخليفة ثقيلة جدّاً، فكان التسليم المتوسط (تسليم الراكب) هو المقبول عند الأمير، وهي رواية لا تخلو من الملاعبة بين الأمير، والشاعر، وفي الموقف استثارةٌ لقول الشعر، واستشراف القول، فكان البحث عن التصوير الأنسب يدور مع ردود الأمير، وكأن الأمير يرغب في تطويل الإذن؛ طلبـًا للاستمتاع بقدرة الشاعر على مقاربة التصوير.

---

(١) محاضرات الأدباء: ٨٩.

والتعريض لافتٌ في هذا الأدب؛ إذ إنَّ التعامل مع الخلفاء والأمراء وأصحاب القرار يحتاج إلى مداراتهم، والخشية من بطشهم، والتأدب مع مقامهم؛ ولذا كان التعريض بأسلوبٍ فكاهيّ مدخلاً للتعبير عن خوالج النفس، وبثٍّ تكدرها من الحَجْب، ومن ذلك تصوير أبي تمام حجبه عن مجلس مالك بن طوق -بعد أن كان يدخله بلا إذن-بجنة الفردوس التي تحتاج إلى أعمال زاكية، وقربات عظيمة تخوِّل الدخول إليها، وهو يرمي إلى العتاب الرفيق، والتعبير عن التضايق بأسلوب رفيع، فيبدأ بمدحه ثم يصور حجبه بقوله(١):

قل لابن طوقٍ رحى سعدٍ إذا خبطت ... نوائب الدَّهر أعلاها وأسفلها

أصبحتَ حاتمها جُوداً وأحنَفَها ... حِلماً وكيِّسَها علماً ودَغْفَلَها

مالي أرى القبَّة البيضاء مُقفلةً ... دوني وقد طالَ ما استفتحتُ مَقْفَلَها

أظنها جَنَّة الفردوس مُعْرضةً ... وليس لي عملٌ زاكٍ فأدخُلها

ويبلغ الخطاب ذروته السلبية مع تفاقم الغضب من الحجب، والشعور بالإهانة، فتأتي العبارة في قالبٍ كثيفٍ، يقترب من بنية الأمثال في إيجازها، وتكثيفها، وإصابة معناها، ومن ذلك أنَّ هاشميّاً حُجِبَ، فرجع غاضباً، وقال: «ليس بعد الحِجَابِ إلا العذاب»(٢). فهو يُقارب بين الحجاب بما فيه من إهانةٍ، وانتظارٍ، وتهميش، وبين العذاب بدلالته الضاربة في السلبية، واقترانه بلغة القرآن، والسنة التي توارد فيها ذكر العذاب، وأصبح ورود اللفظة موحياً بدلالات سلبية عميقة جدّاً لم يكن بُدٌّ من استخدامها أمام الحَجْب، الذي شكَّل في ذهنية العربي لوناً من الإهانة والإذلال.

---

(١) العقد الفريد: ١/ ٧٢-٧٣.

(٢) محاضرات الأدباء: ٩٠.

رابعاً- الدين والحُجَّاب:

يُلقي النص الديني بسلطته الواضحة على النصوص الأدبية بأجناسها المختلفة، وتبقى بعض النصوص الدينية مركزاً مُشعّاً تتفاعل معه النصوص الأخرى، وتنطلق من معينه الثرِّ، ومصدره المقدَّس.وفي أدب الحجَّاب يستحضر الذهن بعض النصوص الدينية الملهمة لبعض الأفكار التي كانت ملاذاً يركَنُ إليها الأدباء للتعبير عن موقفهم، ومن ألمع النصوص الدينية في هذا المقام قول المصطفى ﷺ في وصيته إلى معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اتق دعوة المظلوم؛ فإنها ليس بينها وبين الله حجاب»(١).

إنَّ هذا الحديث مثَّل منطلقاً لموقف عددٍ من الأدباء تجاه الحَجْب، فإن حُجِبَ عن الخليفة، أو الأمير، فرَبُّ الخلفاء والأمراء لا حجاب عنه، وسبيل مناجاته مفتوح في كلِّ الأوقات، وهذا المعنى القَارُّ في نفس المسلم يتفاعل في نصوص أدب الحجَّاب في ظاهرةٍ تناصية متواترة، فحين يعزُّ الدخول على المسؤول، وتضيق الحيل يستذكر المحجوب في لحظةٍ من لحظات الصفاء أبواب ملك الملوك المفتوحة، فهذا أبو الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما حُجِب عن معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «مَن يَغشَ أبواب الملوك يَقُمْ ويَقْعُد، ومن يجد باباً مُغلقاً يجد إلى جانبه باباً مفتوحاً، إن دَعَا أُجيب، وإن سَأل أُعطي»(٢).

ويتكرَّر التناص مع هذا الحديث في عبارات مكثفة تقترب من قالب المثل، كما في قولهم: «مَن وجد باباً مُغلقاً وجد إلى جنبه باباً مفتوحاً»(٣).

وتشعُّ من ذلك أيضاً موعظة غير مباشرة للمسؤول، وإيحاء بإعادته إلى وعيه

---

(١) الحديث في صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام.

(٢) العقد الفريد: ١/ ٦٧.

(٣) ربيع الأبرار ونصوص الأخبار: ٥/ ١٩٦.

بحقيقته البشرية، وحاجة الناس إلى قضاء حوائجهم، كما تفوح من هذه النصوص المتناصة رائحة الحنق من إغلاق الأبواب، وتصفيدها أمام الجمهور، وحين يبعث الأديب بهذه الرسالة فإنَّه يُوحي إلى المتلقي باستحالة الدخول، وصعوبة الوصول، وكأنه يوجه الجمهور إلى الركون إلى الله–عزّ وجلّ- بعد ما ضاقت الحيل، واستعصى اللقاء. يقول محمود الوراق[١]:

شاد الملوكُ قصورهم فتحصَّنوا ... من كلّ طالب حاجةٍ أو راغب
غالوا بأبواب الحديد لعزِّها ... وتنوَّقوا في قُبح وجه الحاجب
فإذا تلطَّف للدخول عليهم ... راجٍ تلقَّوهُ بوعدٍ كاذب
فاطلب إلى ملك الملوك ولا تكن ... بادي الضراعة طالباً مِن طالب

إنَّ عملية التناص مع النص النبوي تضخُّ في المتلقي رهبة النصِّ، وقدسيته، وإذا كان النصُّ المُتناص «يكاد يحمل بعض صفات الأصول»[٢]، فإنَّ هذه السمات مقصودة عند المتحدث؛ من أجل مغادرة فضاء الواقع (مجلس المسؤول) إلى فضاء آخر أقرب إلى تحقيق المطلوب، وأسرع في قضاء الحاجات (الدعاء)؛ ولذا نجد أنَّ التناص حَضَرَ بنوعيه الاجتراري[٣]، والامتصاصي[٤]، وهما نوعان يتجلى فيهما

---

(١) السابق: ٦٧-٦٨.

(٢) التناص في شعر الرواد، د.أحمد ناهم، دار الآفاق العربية،القاهرة، ط: ١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م: ٢٠.

(٣) التناص الاجتراري هو: تكرار النص الغائب من دون تغيير، أو تحوير، وهو أقرب إلى الاقتباس والتضمين. انظر: ظاهرة الشعر العربي المعاصر في المغرب، لمحمد بنيس، دار العودة-بيروت، ط: ١، ١٩٧٩م: ٢٥٣.

(٤) التناص الامتصاصي هو: مرحلة أعلى في قراءة النصوص الغائبة، وفيه تعاد كتابة النص وفق متطلبات تجربة الأديب، ووعيه الفني بحقيقة النص الغائب.انظر: السابق: ٢٥٣.

النصُّ الأصلي في رغبةٍ من المتحدِّث أن يعمِّق في نفس المتلقي رهبة النص الديني الذي يحظى بقبولٍ وتسليم وتحوُّط.

ويَسْتَحضِرُ بعض المحجوبين في وصاياهم إلى الولاة اقتران حبِّ البشر بحبِّ الله، واقتران بُغْضِهم ببغض الله؛ فهم شهود الله في أرضه، وهنا يحضر حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي جاء فيه: «أنتم شهود الله في الأرض»(١). وهذا الحديث فيه تعريض بالوالي، وتمحيصٌ لمكانته، وتحذير من قَدْرِه عند ربه، ولا ريب أنَّ قدسية النص النبوي تمتد إلى ترهيب الوالي، وتحذيره، ونُصحه، وهي من جانب آخر تعبِّر عن تضايق المحجوب، ونفوره من الانتظار، وفي هذا اللون من الخطاب يَنفَتِحُ النَّص من إطاره الضيق الموجه إلى والٍ بعينه إلى نصحٍ عام، يتناقله المحجوبون، ويركنون إليه في نصح الولاة والمسؤولين. تأمّل قول أبي هفان لسعيد بن مسلم حينما كان واليًا في أرمينية: «...فتَحبَّب إلى عباد الله بحسن البِشْر، ولِيْنِ الجانب، وتسهيل الحجاب، فإنَّ حُبَّ عباد الله موصولٌ بحبِّ الله، وبُغْضُهم موصولٌ ببغضه؛ لأنهم شهداء الله على خلْقِه، ورقباؤه على من اعوجَّ عن سبيله»(٢).

كما يحضر المعيار الديني حضوراً لافتًا في تفاضل المُنتظرين، ويجد العلماء والدعاة تقديراً واحترامًا من الخلفاء والولاة، ويتردد في وصاياهم تأكيدُ الاهتمام بإنزال هذا الصنف منزلتهم، ولا يغيب عنهم ما لهذا الصِّنف من تأثيرٍ في المجتمع الذي يغلب عليه التدين، ويحظى فيه أهل الدين بالمهابة والوقار، ويتلقى العامَّة

(١) الحديث مرويّ عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في صحيح البخاري رقم ١٣٠١، باب ثناء الناس على الميت. قال: «مرّوا بجنازة فأثنوا عليها خيراً، فقال النبي ﷺ وجبت، ثم مرّوا بأخرى، فأثنوا عليها شرّاً، فقال النبي ﷺ وجبت. فقال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما وَجَبَت؟! قال: هذا أثنيتم عليه خيراً، فوجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شرّاً، فوجبت له النار، أنتم شهود الله في الأرض».

(٢) العقد الفريد: ١/ ٦٨.

توجيههم وفتياهم بالقبول والتقدير...فلا غرو أن يخصَّهم الولاة بمزيد عنايةٍ، واهتمامٍ، وأن يستحضروا في تقديرهم تقدير العلم، واحترام مكانته. وفي وصية المهدي للفضل بن الربيع يتجلى المعيار الديني في المفاضلة، وذلك حين قال: «...وقدِّم أبناء الدعوة؛ فإنَّهم أولى بالتقديم، وثَنِّ بالأولياء، واجعل للعامة وقتًا إذا دخلوا أعْجَلَهم ضِيْقُه عن التلبّث، وصَرَفَهم عن التمكُّث»(١).

ويجد الأدباء سانحةً من بعض المواقف للوعظ، والتزهيد في الدنيا، فينزاح الخطاب إلى دائرة الوعظ، ويَسْتكِين النص، ويخضع إلى سلطان المواعظ التي تتسم بالهدوء، والتوجيه، والبحث عن مواطن التأثير في المتلقي، وتسليم الفكرة في قالبٍ واضحٍ لا يخلو من مباشرةٍ وتقرير، كقول زاهدٍ مرَّ على بابٍ، ورأى حُجَّابًا، فَسَأل من هذا؟! فقيل: سالم بن فلان «رجلٌ كثير المال، عريض الجاه، وقد مرض، فاحتجب، فقال:

وما سالمٌ من وافِد الموت سَالمًا ... وإن كثُرَت حجَّابه وكتائبه
ومَن كانَ ذا بابٍ منيعٍ وحاجبٍ ... فعمَّا قليلٍ يهجر البابَ حاجبُه»(٢).

خامساً- لغة الاعتزاز والفخر:

العربي بطبيعته ميَّال إلى الاعتزاز والفخر، إما بنسبه وقبيلته، أو بمَنصِبِه وجاهه، وحين ينتظر الجمهور في مجلس الحَاجِب ترتفع وتيرة الفخر، ويأنف بعض المنتظرين من الانتظار، ويرون انتظارهم الطويل نوعًا من إهانتهم، وتهميشهم، فيَحْضُر النَّفَس الفخري بحثًا عن تبديد الإهانة، وسرعة الدخول، وإلى إرسال

(١) زهر الآداب: ٢/ ٥٥٠.
(٢) محاضرات الأدباء: ٩٠-٩١.

رسالة عتابٍ إلى الخليفة أو الأمير، من مثل قول همَّام الرِّقاشي[١]:

أبْلِغ أبا مِسْمَعٍ عني مُغَلغَةً ... وفي العتاب حياةٌ بين أقوامِ
قَدَّمْتَ قَبْلِي رجالاً لم يكن لهُمُ ... في الحقِّ أن يَلِجُوا الأبوابَ قدَّامي
لو عُدَّ قبرٌ وقبرٌ كُنتُ أكرَمَهُم ... قبراً وأبعَدَهم من منزل الذَّام
فقد جعلتُ إذا ما حاجةٌ عَرَضَت ... بباب قصرك أدلُوها بأقوام

ومن ذلك أنَّ ابن فضالة بن عبدالله الغنوي قدم إلى باب قتيبة بن مسلم، فحَجَبَه، فقال أبياتًا مَزجَ فيها العتاب بالفخر، ومن ذلك قوله[٢]:

خالي كريمٌ وعمِّي غير مُؤتَشَبٍ ... ضخم الحَمَالة أبَّاءٌ على الهون

وتستخدم القبيلة في استفزاز المحجوب، وتحريضه على الوالي، كما حصل مع أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمّا وقف بباب عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فحَجَبَه؛ لانشغاله ببعض مصالح المسلمين، فقال له رجلٌ: «يا أبا سفيان، ما كنتُ أرى أن تقف بباب مُضريٍّ فيحجُبك»[٣]. أراد أن يستثيره من جهة قبيلته، ونسبه، فكان الردُّ من أبي سفيان ردّاً يدلُّ على استيعاب الموقف، ونبذ الفخر القبلي أمام الفخر الديني، فقال: «لا عدمتُ من قومي من أقف ببابه؛ فيحجبني»[٤].

ويقرِنُ الموقف العزيز وكبرياء الشاعر الانتظار الطويل بالموت، وكأنه في لحظات انتِظَارِهِ يتجرَّع غصص الموت، في معاناة يتجدّد فيها الشعور بالذُّلِّ، وتَحضُرُ فيها الأنفة، والضيق من طول الانتظار، وهذا ماصرَّح به أحد الشعراء حينما حُجب،

---

(١) البيان والتبيين، للجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل-بيروت، د.ت: ٢/ ٣١٦.

(٢) رسائل الجاحظ: ٢/ ٧٧.

(٣) العقد الفريد: ١/ ٦٧.

(٤) السابق.

فقال[١]:

أَسَـلُ الـذي صَـرفَ الأعنَّـــ ـــةَ بالمواكـــبِ نحـــو بَابِـــكْ
وأراكَ نفســـــكَ دائمـــــاً مـا لـمْ يكُـنْ لـكَ في حِسَـابِكْ
وأذلَّ مـــــوْقفيَ العزيـــــ ـــزَ علـيَّ في أقصـى رَجَائِـكْ
ألا يُطيـــــلَ تجرُّعـــــي غُصَـصَ المنيـةِ مـن حِجَابِـكْ

ويَبقَـى الحجـاب والانتظـار الطويـل في نظـر المحجـوب لونـاً مـن الإهانـة والإذلال، كمـا أنَّ الخليفـة والـوالي يجـد في الحجـب شـكلاً مـن أشـكال التأديـب والعقاب، ويقابل هذا اعتقادٌ بأنَّ مباشرة الدخول على الخليفة أو الأمير معدودةٌ من الإكرام والتقدير، وإنزال القوم منازلهم، وإكرام وفادتهم،وهـذا مـا يـتردَّد في الوصـايا العامة للحجَّاب، كما في مقولة الحسن بن سهل التي نصَّ فيها على معايير المفاضلة في الـدخول، وترتيـب النـاس علـى أقـدارهم، وأوزانهـم، والممـايزة بـين الصـدور والأعجاز، والنواصي والأذناب[٢]؛ ولذا فإنَّ لغـة التعـالي تبـزغ بـين فينـة وأُخـرى في هذا الأدب من طرف المحجوب، وهي مُعَلَّلـةٌ–كمـا أسـلفت– بـردة الفعـل الغاضـبة من التهميش والإذلال، وفيها نَفَسٌ انتقاميّ للموقف السلبي من الحاجب.

ونسـتدعي– هنـا– سـلطة الأدب عمومًـا، والشـعر خصوصـاً، والخشـية منـه، والخوف من جريرتـه، فهـو سيفٌ صـارم لا يـرحم المقامـات في تـدوين الأحـداث، وصيرورته بين الناس في وقـتٍ يتذوّقـه الجمهـور، ويُخِيْفُ المحجـوب عنـه، ويعيـد حساباته في حجب الشعراء الموسومين بالتعالي، الراغبين في التقدير، وهذا ما يجعل لغة الفخر حاضرة في هذا الخطاب الأدبي.

---

(١) المحاسن والمساوئ: ١٢٧.

٢–انظر: زهر الآداب: ٢/ ٥٥٠.

سادساً- حجاجيّة أدب الحجَّاب:

في تقديري أنَّ أدب الحجَّاب حجاجيٌّ من الطراز الأول؛ ذلك أنَّ شطراً من نصوصه قائمٌ على اختلاف وجهات النظر، وتباين المواقف، والخصومة في شأنٍ ما. وفي الخطاب الحجاجيِّ ممارسة عملية تؤدي إلى حلِّ الاختلافات، وفضِّ النزاعات،بل «إنَّ الحجاج هو البديل عن العنف في نظرية الحجاج؛ إذ يمكن - حسب بيرلمان وتيتكاه- أن نسعى إلى تحقيق النتيجة نفسها باعتماد إحدى وسيلتين: العنف، أو الخطاب»(١).إضافةً إلى أنَّ ثمَّة علاقة تفاعلية بين الباثِّ، والمُتقبِّل، وهذه العلاقة التفاعلية مطلبٌ من مطالب الخطاب الحجاجيّ(٢).

إنَّ طالب الإذن سيحتاج إلى إقناع الحاجب بحاجته إلى الدخول -أحيانـًا- وسيردُّ الحاجب بإقناع المحجوب بانشغال المسؤول، وطلب مزيدٍ من الانتظار، وسيستخدم الأمير أو الوالي حججـًا للرد على الحانقين من طول الانتظار، وربما دخل المحجوب على الأمير، فبحث عن إقناعه بإقصاء حاجبه، وإبعاده عن مكانه؛ فهو يسيء إلى الوالي من حيث لا يشعر، وأحسب أن المدافعة التي تقوم على دعوى، ودفاع تحفِّز للحِجاج. يقول الدكتور محمد مشبال في دراسته الحجاجيّة لرسائل الجاحظ: «تقوم الإستراتيجية البلاغية المهيمنة في رسالة الحُجَّاب على الحض والنهي، أي: على الدعوة إلى إنجاز فعلٍ، وتجنب فعلٍ آخر، وعلى هذا النحو يرتكز خطاب الرسالة على تدبير الاختلاف فيما يمكن أن يجتلب الفائدة،

---

(١) الخطاب الحجاجيّ عند ابن تيمية: مقاربة تداولية، د.عبد الهادي بن ظافر الشهري، الانتشار العربي-بيروت، ط: ١، ٢٠١٣م: ٣٩.

(٣) انظر: الحجاج بين المنوال والمثال: نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، د.علي الشبعان، مسكيلياني للنشر والتوزيع-تونس،ط: ١،٢٠٠٨م: ١٦.

ويجنب الضرر من خلال بناء العلاقة بين أصحاب السلطة، وفئات المجتمع»[١].

وعندما نفحص الحجج المستخدمة في أدب الحجَّاب سنجد حجة السلطة في استخدام النص الديني المقدس؛ لتخويف المتلقي، ونقله من أفق الواقع إلى أُفق أُخرويّ تَوْجَلُ منه النفوس المؤمنة، وهذا ما أشرت إليه في حديثي عن استخدام النصوص الدينية مقابل ما يجده المحجوب من صعوبة الدخول، وطول الانتظار، فتأتي الحجة الدينية مؤثرة في نفس المتلقي، ومستفزّةً مشاعره الدينية، ولعلَّ في حديثي السابق عن الموضوع ما يغني عن تكراره هنا.

ومن الحجج المتواترة -هنا- حجة المثال «والمثال حجة بوساطة التشبيه، ولكنه تشبيهٌ ينظر إلى الأفعال، وليس الأشياء؛ حيث يقيم المتكلم المُحَاجِج علاقةً بين حالة خاصة، وحالة أُخرى خاصة للمرور إلى قاعدة عامة...فغاية المثال البرهنة، وتأسيس القاعدة»[٢]. وفي الوصايا العامة ما يكرِّس أهمية الحاجب، والاعتناء باختياره، والبحث عن إقناع المسؤول بذلك، ومن ذلك قولهم: «حَاجِبُ الرَّجل وجهه، وكاتبه كُلُّه»[٣]. فالخليفة -هنا- له تمثيلٌ حقيقي يتمثل في ذاته، وتمثيلٌ آخر يتمثل في أعوانه، وفي سبيل تأكيد اختيار الأعوان، يَقْترنُ الوجه بالحاجب، والكلُّ بالكاتب، وفي الاقتران الأول -وهو ما يعنينا هنا- ما يَشِي بأهمية مقابلة الجمهور في دار الخلافة، أو الإمارة، وأنها صورة للمسؤول، وقطعةٌ منه، فلا بدّ من أن يعتني باختيار هذا الوجه، وبهذا المثال تتكشّف أهمية الحاجب، ويتعمّق الاعتناء باختياره.

---

(١) خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، د.محمد مشبال، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع-عمان، ط: ١، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م: ١٧٣.

(٢) السابق: ٩٨.

(٣) رسائل الجاحظ: ٢/ ٤٠.

ويتجه المثال-أحيانًا- إلى الكشف عن ملمحٍ إيجابي للخليفة، أو للوالي، فيستخدم الأديب حجة المثال بحثًا عن إقناع المتلقي بكريم خصال الوالي، وتخفيف حجابه، وكثرة الداخلين إلى مجلسه، وسرعة استجابته إلى حاجات الناس، من مثل قول التيمي[١]:

يزدحم النَّاس على بابه والمنهل العذب كثير الزِّحام

وقول بشّار بن برد:

يَسْقُطُ الطير حيث يَنتَثِرُ الـ ـحَبُّ وتُغشى منازل الكرماء

إنِّها صورة تدعو إلى الاقتناع حين يقترن المشهد الحقيقي لديوان الخليفة أو الأمير بصورة (المنهل العذب) أو (سقوط الطير حيث انتثار الحبِّ). إنَّ هذا الاقتران يزيد من عمق التأثير الوجداني في نفس المتلقي تجاه الممدوح، ويرسم صورةً ذهنية لهذا الصنف من الولاة، ويستفزُّ نفوس المُتَتَرِّسِينَ بالحجَّاب، فهذا الصنف يقترن بالمنهل العذب، فيرده الورَّاد للشرب؛ لعذوبة منهله، ويقترن بالمنظر الكثيف للطيور، وهي تجتمع في موضع انتثار الحبّ، وهي صورٌ إيجابية، تصوّر كرم الوالي، وصبره على الناس، وكثرة الغاشين مجلسه.

والحِجَاجُ يعتمد على القيم، و«عليها مدار الحجاج بكل ضروبه»[٢].وهذا يعني استدعاء الخير والحق والجمال، واتخاذها مراجع وخلفيات يستند إليها القول، ويتأسس الرأي[٣]، وهي -كما يقول أحد الباحثين- : «هي التي يُعوَّل عليها

---

(١) السابق: ٢/ ٨٢.

(٢) في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات، د.عبدالله صولة، مسكيلياني للنشر والتوزيع-تونس، ط: ١، ٢٠١١م: ٢٦.

(٣) انظر: الحجاج في الشعر العربي، د.سامية الدريدي، عالم الكتب الحديث-إربد،ط: ٢، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م: ٢٧١.

في جعل السامع يُذعن لما يُطرح عليه من آراء»[١]. وفي أدب الحجَّاب تُستَدعى القيم؛ للتنفير من الحجَّاب، وتُتَّخذُ أداةً لتقويض ثقة الولاة، وعنصراً لطريقة التعامل مع الجمهور، فحين حُجب رجلٌ عن باب سلطان كتب إليه: «نحن نعوذ بالله من المطامع الدَّنيَّة، والهِمَمِ القصيرة، وابتذال الحرية، فإنَّ نفسي -والحمد لله- أبيَّة، ما سقطت وراء همة، ولا خذلها صبرٌ عند نازلة، ولا استرقها طمعٌ، ولا طُبعت على طَبَع، وقد رأيتكَ وليتَ عِرضك من لايصونه، ووصلتَ ببابك مَن يَشيْنُه، وجعلت تُرْجمان عقلك مَن يُكثِر أعداءك، ويُنقِصُ من أوليائك، ويُسيء العبارة عنك، ويُوجِّه وفد الذَّم إليك، ويُضغن قلوب إخوانك عليك؛ إذ كان لا يعرف لشريفٍ قدراً، ولا لصديقٍ منزلة، ويُزيل المراتب عن جهل بها، فيحطُّ العليّ إلى مرتبة الوضيع، ويرفع الدنيء إلى مرتبة الرفيع...، ويميل إلى ذي اللباس والزينة، ويقدِّم على الهوى، ويقبل الرُّشا»[٢].

إن بؤرة الاعتزاز التي قدَّم بها المحجوب ثم انزاحت إلى النيل من الحاجب ارتكزت على القيم، وحين جاء الختام جعل معيار المفاضلة والتقديم عند الحاجب قائمًا على الشكل، والهوى، فكان مقتضاها ينم عن إقصاء معيار القيمة، وهذه الحجج المتواردة تعمِّق إقناع الوالي بسوء حاجبه، وحاجته العاجلة إلى استبداله.

ويتكرَّر الاحتجاج بالقيم في إسقاط الحاجب، ونأيه عن معيارية القيمة في التقديم والتأخير، فهذا سعيد بن عبدالملك كتب إلى عبيد الله بن سليمان لما حُجِبَ عنه: «... ثم إنَّا نأتيكَ مُتيمِّنين بطلعتك، مشتاقين إلى رؤيتك، فيحجبنا عنك مُلاحظ، وهو -كما علمت- زنيم الصنيعة، لئيم الطبيعة، يحجب عنك الكرام،

---

(١) كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج «رسائله أنموذجاً»، د.علي محمد علي سلمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت، ط: ١، ٢٠١٠م: ٩٣.

(٢) عيون الأخبار: ١/ ١٢٦.

ويأذن عليك للئام، كلما نجَمَت له يدٌ بيضاء، أتبعها يداً سوداء، فإن رأيت –أعزك الله– أن تصرفه عن باب مكارمك فعلت إن شاء الله»[١].

فالقيمة اتجهت إلى الحاجب اتجاهاً سلبياً (زنيم، لئيم)، ثم انتقل إلى اختلال معيار المفاضلة، فجعله معياراً معكوساً، يعزز سلبية القيمة في قرارة الحاجب، وتأتي الصورة في ذروة التأكيد والمحاجة (إتباع اليد السوداء كلّ عمل حميد) في كناية عن إفساد أعماله، ولا نتجاوز استخدام لفظة (باب المكارم)، فهي تقرأ في سياق القيم التي يتدثّر بها الخليفة، ويبدِّدها الحاجب.

وتجد بعض النصوص تزخر بمقدمات منطقية تسهم في استقامة الحجة، وقوة تدليلها، وربما اقتربت مما يسميه أصحاب النهج الحجاجيّ مبدأ (التماثل والحدّ)؛ إذ يبدأ النصُّ بمقدمةٍ ضابطة، لا علاقة لها بموضوعه، لكنها تسهم إسهاماً عميقاً في الإقناع بحجته، وتضع أُسساً تستقيم به الحجة، ويعمِّق الإقناع. ومن ذلك كتابة أحمد بن أبي الطاهر لمّا حُجب[٢]:

ليس لحرٍّ من نفسه عوض، ولا من قَدْرِه خطَر، ولا لبذل حريته ثمن، وكل ممنوعٍ فمستغنىً عنه بغيره، وكل مانعٍ ما عنده ففي الأرض عوضٌ عنه، ومندوحة عنه، وقد قيل: أرخص ما يكون الشيء عند غلائه، وقال بشّار: والدُّر يُترك من غلائه

مقدمة منطقية (التماثل)

(١) زهر الآداب: ٢/ ٥٥١.

(٢) رسائل الجاحظ: ٢/ ٤٤-٤٥.

العرض واستخدام حجة القيم

وقد رأيتك وليتَ عِرْضكَ من لا يصونه، ووكلتَ ببابك من يَشيْنُه، وجعلتَ ترجمان كرمك من يُكثِر من أعدائك، وينقص من أوليائك، ويسيء العبارة عن معروفك، ويوجِّه وفود الذَّم إليك، ويُضغن قلوب إخوانك عليه؛ إذ كان لا يعرف لشريفٍ قدراً، ولا لصديق منزلة...

الغاية والهدف (اللازمة)

... وذلك إليك منسوبٌ، وبرأسك معصوبٌ، يلزمك ذنبُه، ويحلُّ عليك تقصيره.

إنَّ هذا النص حجاجيٌ بامتياز؛ فهو يبدأ بمقدمة منطقية تعطي حدوداً وضوابط مهمة للاستغناء عن النفيس، والاستعاضة عن الحاذق في عمله، وكانت العبارات المستخدمة مكثفة تقترب من الحكم الجاذبة، والأمثال المقنعة، وعزَّزها بأقوال مأثورة، واستشهد بشطر من بيتٍ لبشّار، فارتفعت وتيرة الإقناع، وكان المهاد واضحاً لغايته، فكان أن استخدم القيم، وهي -كما أسلفت- من أبرز ألوان الحجاب التي يذعن لها المتلقي، وذروة الإقناع في استبعاد الحاجب جاءت في خاتمة النص حين

جعل لوازم القيم السلبية لاصقة بالوالي، عالقة به، مردودة إليه؛ فاختياره الحاجب قطعةٌ منه، واستخدام الصورة (برأسك معصوب) أسهمت في تعميق الإلصاق، وهنا يصل الإقناع إلى ذروته، وينجح الكاتب في إقناع الخليفة بإقصاء الحاجب من منصبه.

سابعاً- سمات الحجَّاب:

سمات الحاجب من ألمع الموضوعات المُعالجة في هذا اللون الأدبي، وتتردّد معالجةٌ صريحة لسمات الحاجب الأمثل، أو ضمنيّة من خلال المفهوم الكلي للنص، وتتنوع السمات المطلوبة في الحاجب ما بين سماتٍ خُلقية، وأُخرى حسية، وتعالج بعض مظاهر اللياقة في التعامل مع الجمهور، وأغلب هذه السمات جاءت في قالب الوصية التي يزجيها الخبير إلى الأمير أو الوالي، وقد عقد الجاحظ باباً سمَّاه «من ينبغي أن يُتَّخذ للحجابة»[1].وفي هذا الباب أورد عدداً من النصوص المهمة التي تحمل سمات الحاجب، ومن ذلك قول المنصور للمهدي: «لا ينبغي أن يكون الحاجب جهولاً، ولا غبياً، ولا عيياً، ولا ذهولاً، ولا متشاغلاً، ولا خاملاً، ولا محتَقَراً، ولا جهماً، ولا عبوساً»[2]. إنَّها سمات جاءت بصيغة النهي، واستخدام المسار السلبي كرَّس التحذير الشديد، والتوجس القائم في هذه الخصائص، وذكرها -هنا- مجملةً ثم تفصيلها دالٌّ على عمق التوجس من كل سمةٍ محذورة في الحاجب. تأمل قوله: «فإنَّه إن كان جهولاً أدخَلَ على صاحبه الضَّرر من حيث يُقَدِّر المنفعة، وإن كان عَيياً لم يؤدِّ إلى صاحبه، ولم يؤدِّ عنه، وإن كان غبياً جهل مَكَانَ الشريف، فأحلَّه غير منزلته، وحطَّه عن مرتبته، وقدَّم الوضيع عليه، وجهل ما عليه ومَالَه، وإن كان ذهولاً أخلَّ بما يحتاج إليه صاحبه في وقته، وأضاعَ

(١) رسائل الجاحظ: ٢/ ٣٧.

(٢) السابق: ٢/ ٣٧.

حقوق الغاشين على بابه،واستدعى الذمَّ من الناس له، وأذِنَ عليه لمن لا يحتاج إلى لقائه، ولاينتفع بمكانته...»[١].

إنَّها وصيةٌ تفصيلية تكشف عن عاقبة كل خصيصةٍ حذَّر منها، واستطاع أن يزاوج بين السمات الفطرية، والمكتسبة، وأن يربط كل عيبٍ بعواقبه الخاصة، فالغبيّ لا يعرف أقدار الناس، ويُغْضِبُ الشريف، وذا المكانة، والعييُّ لا يُفصح عن رسالة الأمير، ولا يحسن إيصال المطلوب إليه، وهكذا في جهدٍ تفصيليّ دقيق لعيوب الحاجب تكشف عن أهمية منصبه، وخطورة خطئه.

وحسن الهيئة وجمال الخِلقة سماتٌ مطلوبةٌ في الحاجب، مع الرأفة والرحمة، وحسن الاستقبال، ومعرفة مراتب القوم[٢]. ولأهمية الحاجب ومهامه التي تمثِّل وجهاً للمسؤول، فقد استغرق بعضهم في صفاته المطلوبة،فأورد منها ملامح في غاية الدقة، من مثل: مساواة الحضور بالالتفات، واستعطاف قلوبهم إليه، كما في قول سهل بن هارون: «... وليعط كلاًّ بقسطه من وجهه، ويستعطف قلوب الجميع إليه»[٣].

وبعضهم فرَّق بين حاجب الخاصة، وحاجب العامة، فكل واحدٍ من هذين الصنفين له سماتٌ مختلفة، فالأول لا بدَّ من أن يكون «شريف البيت، بعيد الهمة، بارع الكرم، متواضعاً، طَلْقاً، مُعْتَدل الجسم، بهيَّ المَنظر، لين الجانب...، مشتاقاً إلى محادثة العلماء، ومجالسة الصلحاء...، مجانباً للكذَّابين، صدوقاً إذا حدَّث، وَفيّاً إذا وَعَد، مُتَفَهماً إذا خوطب، مجيباً بالصواب إذا روجع»[٤].

---

(٣) السابق: ٢/ ٣٧-٣٨.

(٤) السابق: ٢/ ٣٨-٣٩.

(٥) السابق: ٢/ ٣٩.

(٤) السابق: ٢/ ٣٩.

أمّا حاجب العامة فينبغي أن يكون «عبد الطاعة، دائم الحراسة للملك، مَخُوف اليد، خَشن الكلام، غير باطش إلا بالحقِّ، لا أنيسًا، ولا مأنوسًا، دائم العبوس، شديداً على المُريب...»(١).

إنها فروقُ دقيقة ميَّزت بين الجمهور، فالخاصة من العلماء والدعاة والأدباء والوزراء يحتاجون إلى حاجب بمواصفات تستوعبهم، وتُظهر مكانتهم، وتكسب ودَّهُم وتأثيرهم، والعامة من غير الأصناف المتقدمة لا بدَّ من أن توضع لهم سياسة تضبطهم، وتكرِّس فيهم رهبة الحاكم، واحترام مجلسه، من غير بطش، ولا ظلم.

وفي بعض المواطن تجد الملك يختبر الحاجب، ويستنطق أفعاله، ويستثير ردود فعله، وغايته أن يكتشف أخلاقه، وسماته، كما في قول أحد الملوك: «إنَّك عيني التي أنظرُ بها، وجُنَّتي التي أستنيم إليها، وقد وليتك بابي، فما تراك صانعًا برعيتي؟ قال: أنظرُ إليهم بعينك، وأحملهم على قَدْرِ منازلهم، وأضعهم لك في إبطائهم عن بابك، ولزومهم خدمتك مواضع استحقاقهم، وأرتِّبهم حيث جعلهم ترتيبك، وأُحسن إبلاغكَ عنهم، وإبلاغهم عنك»(٢).

إنَّه اختبار حقيقي للحاجب؛ لاستجلاء قدراته، ومعرفة حصافته، وكان الجواب دالاًّ على حذق الحاجب، ورعايته مكانة الملك، وتركيزه على منازل القوم، وأمانة الكلمة المنقولة إليه، والمستقبَلة منه، وهذا المنطق أعجب الملك، لكنه جعل الوفاء به مشروطًا، فقال: «قد وفيتَ بما عليك قولاً، إن وفيتَ به فِعلاً»(٣).

وتأتي بعض الجمل الكثيفة مقاربةً الأمثال في بنيتها، وتركيزها، وتشي بأهمية

---

(١) السابق: ٢/ ٤٠.

(٢) زهر الآداب: ٢/ ٥٤٩.

(٣) السابق: ٢/ ٥٥٠.

اختيار الحاجب، وخطورة مكانه، من مثل قولهم: «حَاجِبُ الرجل حارس عرضه»[١]. وقولهم: «حاجب الرجل وجهه، وكاتبه كُلُّه»[٢]. وهي عبارات تمتلئ بتعظيم مكانة الحاجب، واستُخدمت فيها لغة التصوير؛ لأنها لغة تُقرِّب الغاية، وتستقصي المعنى، فالحاجب حارسٌ للعرض، ووجهٌ للوالي، وفي الحراسة تُسْتَصْحَبُ أمانة الحارس، وولاؤه، ويقظته الدائمة، وفي اقتران الحاجب بالوجه دليل على كونه واجهة الخليفة أو الأمير للداخل عليه، فتصرفات الحاجب، وأخلاقه منسوبة إلى الخليفة؛ لأنه اختاره لهذا المكان المهم، واختيار الإنسان قطعةٌ منه.

إنَّ دوران شطرٍ من هذه النصوص حول سمات الحاجب وأبرز ما ينشده الوالي فيه تُعطي دلالة أكيدة على أهمية هذا المنصب، وحساسيته، وعمق تأثيره السياسي، وأنَّ سلطة الحاجب وصلت في بعض الحقب التاريخية إلى سلطة عليا بعد سلطة الأمير، وأصبح اختياره يمثل مصلحةً كبرى للوالي، وللرعية، وظهر صدى هذا الاهتمام من وفرة النصوص التي توصي بمواصفاته، وتحذر من عيوبه، واتجه الخطاب -أحيانًا- إلى أصحاب الولايات في استحثاثهم على اختيار الأمثل، والتحذير من عاقبة التفريط في كفاية الحاجب.

ثامناً- إستراتيجية الحثِّ والنهي:

يقول محمد مشبال في حديثه عن رسالة الحُجَّاب للجاحظ ت٢٥٥ هـ: «تقوم الإستراتيجية البلاغية المهيمنة في رسالة الحجَّاب على الحضِّ والنهي، أي: على الدعوة إلى إنجاز فعلٍ، وتجنب آخر...»[٣]. والحقُّ أنَّ هذه الإستراتيجية تمثل ملمحًا بازغًا في نصوص أدب الحجَّاب عمومًا؛ ذلك أنَّ أطراف الحوار (الوالي-

(١) عيون الأخبار: ١/ ١٢٣.

(٢) رسائل الجاحظ: ٢/ ٤٠.

(٣) خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية : ١٧٣.

الحاجب-المحجوب) تهيمن عليهم لغة الحثّ، والنّهي، فالوالي يستحثّ الحاجب على القيام بواجبه، وتحذيره من التقصير، أو الإخلال بمهمته، والمحجوب يتجاوز الحاجب إلى الوالي، فيحثه على تغيير حاجبه، أو النّهي عن المبالغة في الحَجب، والحاجب يطلب من الراغبين في الدخول التحلّي بالصبر، وينهى عن الإلحاح في الطلب، وهكذا تدور عجلة الخطاب على هذه الثنائية المتحركة التي استحكم فيها الخطاب الأخلاقي، وهيمن عليها موضوع سياسة الحكم، وطَوَت -في بعض صورها- لغةً متضجّرة من طرف المحجوب تعالت فيها هذه الثنائية.

ومن مخزون الحوارات القائمة على هذه الإستراتيجية تتشكل صورة ذهنية للحاجب، غلبت عليها صورةٌ ذهنيةٌ ذات بعد سلبي للحاجب، فبدا في صورة مُتَسلِّطَة، صعبة المراس، تَسْتَخْدِمُ عصا السلطة، وتتعامل مع الجمهور بنوع من التعالي، فجاءت جملةٌ من النصوص حاثّةً على إقصائه، والنّهي عن استعماله، وإذا ما سَقَطَ الحاجِب، ووضِع الحِجَاب، أو خُفِّف فإنَّ لغة الخطاب تتغير إلى لغة المدح الهادئة، وتُرسم صورةٌ إيجابية للوالي، وتتبدَّد لغة الحثّ والنّهي؛ولذلك قيل: «خير خلال السلطان سهولة الحجاب»[1]. وهذا ما نجده في قول ابن هرمة مصوّراً سهولة الحجاب في لغة إيجابية[2]:

هشٌّ إذا نَزَلَ الوفود ببابه سَهْل الحِجَاب مُؤدّب الخدَّام

وغالبًا ما تأتي الوصية حاملة هذه الثنائية «وتترجَّح دلالات هذه الوصايا بين نهي المحتجبين والحاجبين عن الاحتجاب، وبين توجيه الطلب للحاجبين بالإذن للناس، وحسن معاملتهم، وبين توجيه الطلب الصريح، أو الضمني باتخاذ حاجب

(١) المحاسن والمساوئ: ١٢٢.

(٢) انظر: عيون الأخبار: ١/ ١٢٩.

تتوفر فيه شروطٌ وخصالٌ معينة»[١].ومن ذلك قول أبي هفان لسعيد بن مسلم: «...تحبَّب إلى عباد الله بحسن البِشر، ولين الجانب، وتسهيل الحِجَاب»[٢].

والأمر والنهي أسلوبان إنشائيان، والإنشاء يستثير الذهن، ويجدِّد نشاط المتلقي، ويحرك انتباهه؛ لأنه أكثر حركةً واندفاعًا، ذلك أنّ الإنشاء طلب، والطلب يقتحم ذهن المتلقي والسامع، وهذا الأسلوب ناجعٌ في وصية الوالي للحاجب، فهو مع كل أمرٍ ونهي يجدِّد انتباهه، ويلفت وَعيه لأهمية كل جملة من جُمَلِه، ويَشْحَنُ المُتلقي إلى مزيدٍ من التركيز والتأمل في طلبه. تأمل قول المهدي إلى الفضل بن الربيع: «...فلا تجعل الستر بيني وبين خواصِّي سببًا لضغنهم بقبح ردِّك، وعُبوسِ وجهك، وقَدِّم أبناء الدعوة؛ فإنَّهم أولى بالتَّقديم، وثَنِّ بالأولياء، واجعل للعامة وقتًا...»[٣].

وتتوالى أفعال الأمر في بعض النصوص؛ رغبة من الوالي في تعميق أهمية كل جملة من جمله، واسترعاء سمع الحاجب إلى كل أمرٍ يأتي في مطلع الجمل، فتتوالى الجمل الطلبية ممثلة وصايا متواترة، ومُبرزة عناية الوالي برعيته، واحترازه من كل تأويلٍ سلبيّ للحجب، ومحذراً من استغلال الحاجب منصبه، واستخدام يد السلطة في غير موطنها، إضافة إلى مايحدثه هذا التوالي من جرسٍ صوتيّ، تنقسم من خلاله الجمل انقساماً منطقيًا، يتوالى فيها الجرس العالي مع كل أمرٍ يتوارد في النص. تأمل قول أحد الخلفاء: «إذا جلستُ فأْذَن للناس جميعًا عليَّ، وأبْرِز لهم وجهي، وسكِّن عنهم الأحراس، واخفض لهم الجناح،وأطِب لهم بِشرك، وألِن لهم في المسألة والمنطق، وارْفَع لهم الحوائج، وسوِّ بينهم في المراتب، وقدِّمهم على

(١) خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية: ١٧٦.

(٢) العقد الفريد: ١/ ٦٨.

(٣) زهر الآداب: ٢/ ٥٥٠.

الكفاية والغناء، لا على الميل والهوى»[١].

ومما يشار إليه -هنا- أنَّ بعض النصوص استغرقت في أسباب النهي، فجاء النهي مجملاً، ثم ورد التفصيل في سبب النهي؛ رغبةً من الوالي في التعريف بعواقب الأمور، ومآلات الحَجْب، وهذا يكرّس مجدداً أهمية هذا المنصب، وحساسيته، واستغراق الخلفاء والملوك والولاة في الإفصاح الدقيق عن كلّ هفوةٍ ربما تَصْدُرُ عن الحاجب، أو خطأ سيجد مجالاً عريضاً للتأويل، والتضخيم من قبل الجمهور، وهو دالٌّ من جانب آخر على حرص بعض الولاة على رعيتهم، وصيانتهم عن الذل، والهوان، وفتح الأبواب؛ لمناقشتهم في حقوقهم، ورفع مظالمهم، ومما يمثِّل هذا اللون قول خالد بن عبدالله لحاجبه: «لا تحجبنَّ عنِّي أحداً إذا أخذت مجلسي». فهذا النهي مجملٌ، يفسِّره قوله: «فإنَّ الوالي لا يُحجب إلا عن ثلاث: عيٍّ يكره أن يُطَّلع عليه منه، أو ريبة، أو بخل فيكره أن يدخل عليه مَن يسأله»[٢].ومن هذه العبارة أخذ محمود الوراق الفكرة وصاغها شعراً، فقال[٣]:

إذا اعتصم الوالي بإغلاق بابه ... وردَّ ذوي الحاجات دون حجابه

ظننتَ به إحدى ثلاثٍ وربَّما ... نَزَعتَ بظن واقعٍ بصوابه

فقلت به مسٌّ من العيّ ظاهرٌ ... ففي إذنه للناس إظهار ما به

فإن لم يكن عيّ اللسان فغالبٌ ... من البخل يَحْمي ماله عن طِلابه

فإن لم يكن هذا ولا ذا فريبةٌ ... يُصرُّ عليها عند إغلاق بابه

إنَّ هذا الأسلوب أسهم في تعزيز أهمية منصب الحاجب، وخطورة تصرفاته،

---

(١) رسائل الجاحظ: ٢/ ٣٢.

(٢) عيون الأخبار: ١/ ١٢٤.

(٣) السابق: ١/ ١٢٤.

وكلفة أخطائه، ومن جانب أسلوبي استجلب ذهن المتلقي إلى مزيدٍ من العناية بالقول، ولَفَتَ انتباهه من خلال هذا الأسلوب الإنشائي الطلبي إلى كل فكرةٍ ترد في حثٍّ أو نهي، ولا ريب أن هذا الأسلوب ناجعٌ في الوصايا التي حضرت بوضوح في نصوص أدب الحجَّاب.

ويبقى أدب الحجَّاب باحةً واسعةً للبحث والدرس، وسانحة لاستنطاق نماذجه بمزيد من الخصائص الفكرية والفنية، وفي نماذجه المبثوثة في كتب التراث أصالةٌ وجمالٌ تحتاج من المهتمين بالدرس الأدبي السعي إلى جَمعه وضبطه، وبَعثه بين متذوقي الأدب، وأرباب الفن، وسيجد أصحاب المناهج النقدية الحديثة -وخاصة أرباب المنهج التداولي- فرصة لتطبيقه على نماذج تراثية أصيلة؛فهذا اللون الأدبي يزخر بتنوع كبير، ويُمثِّل لونـًا من ألوان الأدب العفوي في جلِّ نصوصه، ويفتح نافذةً على مقاولات أدبية تكشف عن نمطٍ من أنماط الحياة السياسية في القديم، وتعطي تصورات دقيقة عن منصب سياسي مهم، وتبقى إشارة الشيخ علي الطنطاوي إلى هذا اللون دالة على حصافته، وعمق قراءاته، وسعة اطلاعه، فرحمه الله رحمة واسعة، فقد كان مُلهمـًا للباحث في كتابة هذه المقالة التي أرجو أن تفتح أفقـًا أرحب للباحثين، وتستحثّهم على تخصيص هذا اللون الأدبي المهم بمزيد من الدراسة والتقصّي.

والله الموفق، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أبرز المصادر والمراجع

- الأجناس الوجيزة في النثر العربي القديم، لجميل علي، بحث دكتوراه غير منشور، مُنجز في عام ٢٠٠٤م/ ٢٠٠٥م، جامعة منوبة، كلية الآداب والإنسانيات والفنون.
- أسماء الكعبة المشرفة، للعلامة محمد المكي حسين، بإشراف علي الرضا التونسي، د.ن، د.ت.
- بلاغة النادرة،لمحمد مشبال، أفريقيا الشرق، ط:١، ٢٠٠٧م.
- بلاغة النادرة في الأدب العربي،لسليمان الطالي، كنوز المعرفة، ط:١، ٢٠١٥م.
- البيان والتبيين، للجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل-بيروت، د.ت.
- التذكرة الحمدونية، لابن حمدون، تحقيق: إحسان عباس، وبكر عباس، دار صادر-بيروت، ط:١، ١٩٩٦م.
- التناص في شعر الرواد، د.أحمد ناهم، دار الآفاق العربية،القاهرة، ط: ١ ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.
- التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، د.صالح بن رمضان، مطبوعات النادي الأدبي في الرياض، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، ط: ١، ٢٠١٥م.
- الحجاج بين المنوال والمثال: نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، د.علي الشبعان، مسكيلياني للنشر والتوزيع-تونس،ط:٢٠٠٨،١م.
- الحجاج في الشعر العربي، د.سامية الدريدي، عالم الكتب الحديث-إربد،ط:٢، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
- الخبر في الأدب العربي:دراسة في السردية العربية، د.محمد القاضي، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة، ط: ١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، د.محمد مشبال، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع-عمان، ط:١، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

- الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية: مقاربة تداولية، د.عبد الهادي بن ظافر الشهري، الانتشار العربي-بيروت، ط: ١، ٢٠١٣م.
- ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، لمحمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات-بيروت، ط:١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم: مشروع قراءة شعرية، د.صالح بن رمضان، دار الفارابي،ط: ٢، ٢٠٠٧م.
- رسائل الجاحظ، للجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، مطبعة السنة المحمدية – القاهرة،د.ت.
- زهر الآداب وثمر الألباب، لأبي إسحاق الحصري، ضبط:زكي مبارك، دار الجيل-بيروت، ط:٤، د.ت.
- ظاهرة الشعر العربي المعاصر في المغرب، لمحمد بنيس، دار العودة-بيروت، ط:١، ١٩٧٩م.
- العقد الفريد، لابن عبد ربه، تحقيق: مفيد قميحة، مكتبة دار الباز-مكة المكرمة، د.ت.
- عيون الأخبار،لابن قتيبة، تحقيق:د.محمد الإسكندراني، دار الكتب العلمية-بيروت،ط: ١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- الفكاهة والضحك «رؤية جديدة»، د.شاكر عبدالحميد، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٨٩، يناير ٢٠٠٣م.
- فكر ومباحث، لعلي الطنطاوي، دار المنارة -جدة، ط:٣، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات، د.عبد الله صولة،مسكيلياني للنشر والتوزيع-تونس،ط:١، ٢٠١١م.
- كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج «رسائله أنموذجاً»، د.علي محمد علي

سلمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت، ط: ١، ٢٠١٠م.

- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر-بيروت، د.ت.

- مثالب الوزيرين،تحقيق:إبراهيم الكيلاني،دار الفكر للطباعة والنشر-دمشق، ط:٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

- المحاسن والمساوئ،إبراهيم البيهقي، اعتنى به:عدنان علي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط:١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، للراغب الأصبهاني، دار الآثار-بيروت، د.ط.

- معجم ألقاب أرباب السلطان في الدول الإسلامية من العصر الراشدي حتى بداية القرن العشرين، د.قتيبة الشهابي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٥م.

- مفيد العلوم ومبيد الهموم، لزكريا القزويني، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.

- موسوعة السرد، د.عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع-بيروت، ط: ١، ٢٠٠٥م.

- موسوعة العرب ولطائف الأدب، لحسن الحفناوي، منشورات المجمع الثقافي في أبوظبي، ط: ١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

- نظام الحكم في الإسلام، لمنصور الرفاعي عبيد، الدار الثقافية للنشر، ط:١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

Literature of Ministers (Hujjab)
Clarification of the Vision and the Art

Dr. Abdulkareem Bin Adullah Al- Abdulkareem

Abstract

This research tries to clarify the most outstanding intellectual and artistic characteristics of the Literature of Ministers(Hujjab).Ministers played a very important role in the literary life in the old ages. Their councils were literary incubators for various types of literature , which the researcher tries to combine, Identify , extract their most prominent features and to open new horizons for others to continue.

Ministers' literature , with its various types and shapes ,resembles a model of spontaneous literature which reveals the political status of those ages, so sometimes the literary text turned into a poignant and hortatory piece.

Ministers' Literature is full of artistic characteristics that many eminent literary men as Al-Jahith,Iben Kotaiba , Iben Abdirabbeh , Abi Hayyan Atawheedi and others to allocate a drove space of their books to it.

Key words:

Hujjab – Literature of Ministers – Old Literature.

الشواهد القرآنية في ألفية ابن معطٍ
«دراسة نحوية تحليلية»

د. علي نجار محمد حسن
أستاذ النحو والصرف والعروض المساعد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة جازان
draly.najjar@yahoo.com

تاريخ التحكيم:٤/ ٨/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة:١٠/ ١٠/ ١٤٣٦

المستخلص:

من عجائب الأمور ودهشةِ العقول في التأليف النحوي - تلك المنظومات العلمية التي حَوَتْ قواعدَ النحوِ والصرف مشفوعة ببعض شواهدها. ومن هذه المنظومات منظومة ابن معطٍ [ت ٦٢٨هـ] الموسومة بـ (الدرة الألفية في علوم العربية).

وهذا بحث حول ظاهرة كبرى في هذه المنظومة الجامعة الماتعة؛ ألا وهي ظاهرة الشواهد النحوية القرآنية؛ فقد استشهد ابن معطٍ في الجانب النحوي منها بست وأربعين آية على ثلاث وثلاثين قاعدة؛ وقد وسمْتُ البحث بـ: (الشواهدُ القرآنيةُ في ألفيةِ ابنِ معطٍ «دراسة نحوية تحليلية»).

وظاهرة الشاهد القرآني في درة ابن معطٍ تُلاحَظ من القراءة الأولى لها، وهذا ما لم يتحقق في ألفية ابن مالك؛ إذ إن توظيف الشاهد القرآني بها قليل؛ لذا انطلقتُ نحو البحث آملا في بثِّ روحٍ لحياةٍ أخرى في ألفية ابن معط.

وقد اتبعتُ في دراستي المنهج الوصفي القائم على الإحصاء والتحليل، وخطته هي:

مقدمة، ومدخل، وخمسة عشر مبحثا، وخاتمة، ثم ثَبَت لأهم المصادر والمراجع، وفهرس للمحتويات.

ويمكن تلخيص أهم نتائج البحث في أن ابن معطٍ قد استشهد في الجانب النحوي من ألفيته بستٍّ وأربعين آية على ثلاثٍ وثلاثين، وجاء استشهاده متنوعا متعددا -كما هو مبين في أثناء البحث -.

كلمات مفتاحية:

الشاهد القرآني، ابن معط، الألفية، مبحث، مسألة.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، جعل القرآنَ الكريمَ للعلماء نبراسا، فهو شاهدهم ودليلهم؛ يستنبطون منه الأحكام في اللغة والفقه وغيرهما من العلوم.

وأشهد أنْ لا إله إلا الله وحده، لا شريك له، واهبُ الأرزاقِ والفهوم.

وألفيةٌ من الصلوات والتسليمات والتبريكات قليلة على سيدِ ولدِ آدم؛ سيدنا محمد، خير من تلا القرآن واستنبط منه الشواهد والأحكام؛ فاللهم صلِّ وسلِّم وباركْ على معلِّمِ البشرية نافع العلوم، وطريقِها إلى صحيح الفهوم... وبعد.

فإن علماءنا من النحويين الأوائل بنَوا قواعدهم على أسس راسخة من السماع والقياس، وفي مقدمة السماع الاستشهاد بالقرآن الكريم؛ فلا يستقيم بحال من الأحوال أن ترى كتابَ نحوٍ يخلو من الاستشهاد به، أو تسمعَ نحويًّا لا يلوذ به لبيان قاعدته؛ فهو أفصح ما يستشهَدُ به على الإطلاق؛ إذ إنه ﴿ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴾[1].

ومن عجائب الأمور ودهشةِ العقول في التأليف النحوي-تلك المنظومات العلمية التي حَوَتْ قواعدَ النحوِ والصرف مشفوعة ببعض شواهدها. ومن هذه المنظومات[2] منظومة ابن معطٍ [ت ٦٢٨ هـ] الموسومة بـ(الدرة الألفية في علوم العربية).

وهذا بحث حول ظاهرة كبرى في هذه المنظومة الجامعة الماتعة؛ ألا وهي

---

(١) فصلت: ٤٢.

(٢) هناك من المنظومات النحوية: منظومة الحريري (ت ٥١٦ هـ) المسماة: ملحة الإعراب، وألفية ابن مالك (ت ٦٧٢ هـ) وهي أشهرها على الإطلاق، وقد ذكر الدكتور/ الطناحي عددا آخر من المنظومات في مقدمة تحقيقه كتاب (الفصول الخمسون) لابن معطٍ؛ ص ٢٩ وما بعدها.

ظاهرة الشواهد النحوية القرآنية؛ فقد استشهد ابن معطٍ في الجانب النحوي منها بست وأربعين آية على ثلاث وثلاثين قاعدة؛ وقد وسمْتُ البحث بـ: (الشواهدُ القرآنيةُ في ألفيةِ ابنِ معطٍ «دراسة نحوية تحليلية»).

وما دعاني لهذا البحث بحثٌ آخر صنعه صاحبه[١] حول الشواهد الشعرية في تلك الألفية؛ فرأيت أن الشاهد القرآني أحق وأولى بالدراسة.

ثم إن ظاهرة الشاهد القرآني في درة ابن معطٍ تُلاحَظ من القراءة الأولى لها، وهذا ما لم يتحقق في ألفية ابن مالك؛ إذ إن توظيف الشاهد القرآني بها قليل.

وتلك الألفية على قيمتها العلمية وسبقها لألفية ابن مالك لم تأخذ من حظِّ الشهرة والدراسة ما أخذته هذه الأخيرة؛ فـ«حظوظ الكتب كحظوظ الناس يصيبها ما يصيبهم من ذيوع وخمول، وقد أَخْمَلَتْ ألفيةُ ابن مالك ألفيةَ ابن معطٍ؛ حتى ليجعل بعضهم شرحًا لألفية ابن معطٍ شرحًا لألفية ابن مالك»[٢].

من هذا كله وغيره انطلقتُ نحو البحث آملا في بثِّ روحٍ لحياةٍ أخرى في ألفية ابن معط.

وقد اتبعتُ في دراستي المنهج الوصفي القائم على الإحصاء والتحليل، وخطته هي:

مقدمة، ومدخل، وخمسة عشر مبحثا، وخاتمة، ثم ثَبَت لأهم المصادر والمراجع، وفهرس للمحتويات.

أما المقدمة فذكرت فيها الداعي إلى اختيار البحث، ومنهجه، وخطته التي

---

(١) الدكتور/ محمد محمد عبد الوهاب، وقد نشر بحثه تحت عنوان: الشواهد الشعرية في ألفية ابن معطٍ» دراسة نحوية صرفية «في حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات-جامعة الأزهر بالإسكندرية-سنة ٢٠١٢ م.

(٢) الفصول الخمسون؛ ص ٧.

بُني عليها، وخطوات دراسة المسائل. وأما المدخل فجعلته للتعريف الموجز بابن معطٍ والشاهد النحوي وبعض الأبحاث السابقة في مجال بحثي.

وأما المباحث فهي:

المبحث الأول-**الشواهد القرآنية الواردة في باب حروف الجر**: وفيه مسألتان.

المبحث الثاني-الشواهد القرآنية الواردة في **باب القسَم**: وفيه مسألة.

المبحث الثالث-الشواهد القرآنية الواردة في **باب الممنوع من الصرف**: وفيه مسألتان.

المبحث الرابع-الشواهد القرآنية الواردة في **باب الأفعال المتعدية**: وفيه أربع مسائل.

المبحث الخامس-الشواهد القرآنية الواردة في **باب الحال**: وفيه مسألة.

المبحث السادس-الشواهد القرآنية الواردة في **باب النائب عن الفاعل**: وفيه مسألة.

المبحث السابع-الشواهد القرآنية الواردة في **باب الضمير**: وفيه خمس مسائل.

المبحث الثامن-الشواهد القرآنية الواردة في **باب الموصول**: وفيه مسألة.

المبحث التاسع-الشواهد القرآنية الواردة في **باب الإضافة**: وفيه مسألة.

المبحث العاشر-الشواهد القرآنية الواردة في **باب التوابع**: وفيه مسألة.

المبحث الحادي عشر-الشواهد القرآنية الواردة في **باب الخبر**: وفيه مسألة.

المبحث الثاني عشر-الشواهد القرآنية الواردة في **باب النواسخ**: وفيه ثماني مسائل.

المبحث الثالث عشر-الشواهد القرآنية في **باب الأسماء العاملة عمل الفعل**: وفيه مسألتان.

المبحث الرابع عشر-الشواهد القرآنية الواردة في **باب النداء**: وفيه مسألتان.

المبحث الخامس عشر-الشواهد القرآنية الواردة في **باب العدد**: وفيه مسألة.

وقد سرتُ في ترتيب هذه المباحث تبعًا لترتيب ابن معطٍ في الألفية. وقامت دراسة المسائل على الخطوات الآتية:

أولًا-وضعتُ لكل مسألة تضمنت الشاهد عنوانا مناسبا.

ثانيا-صدَّرتُ كل مسألة بعد عنوانها بالشاهد القرآني الوارد في الألفية؛ للتبرُّك، ولأنه محور الدراسة، فإذا كان الشاهد آية كاملة فبها ونعمتْ، وإلا فقد كنت أذكر الآية بتمامها في الهامش مع تخريجها، وكنت لا أَعُدُّ كلام ابن معطٍ شاهدا قرآنيًّا إلا إذا ذكر الآية كاملة، أو جزءا كبيرا منها، أو أشار إشارة واضحة إلى أنه يقصد شاهدا قرآنيًّا معينا؛ كقوله: «كَمِثْلِ ما ورد في القرآن »-أو كأن تأتي كلمة واحدة قرآنية في سياق آية واضحة أو في سياق جزء آية، وكلاهما شاهد على قاعدة واحدة بعينها.

ثالثًا-أذكر أبيات الألفية التي ورد فيها الشاهد، وأضع تحته خطًّا؛ لتمييزه.

رابعًا-أقدمُ لمسألة كل شاهدٍ بتقديم يُعَدُّ جزءا من دراستها.

خامسًا-درست كل شاهدٍ وحلَّلْته، وهل هو مذكور عند النحويين قبل ابن معطٍ وبعده أو أنه غير مذكور؟.

سادسًا-كنت أتعرض أحيانا لشرح بعض أجزاء أبيات الألفية التي ورد فيها الشاهد إذا تطلّبَ المقام ذلك، وإذا كانت للنحويين آراء أخرى حول الشاهد-كنت أذكرها لتتم الفائدة.

سابعا-كنت أحصر عدد الآيات التي ورد فيها الشاهد في القرآن متى تمكنتُ من ذلك.

ثامنًا-إذا استشهد النحويون بالشاهد على مسألة أخرى -كنت أشير إلى ذلك.

وأما الخاتمة فذكرتُ فيها أهم النتائج التي أبرزتْها الدراسةُ. ثم جاء ثَبَتُ أهمِّ المصادر والمراجع، وأخيرا فهرس ما احتواه البحث.

وأدعو الله العليمَ الحكيمَ أن يكونَ بحثي قد حاز حظًّا وافرا من الإخلاص والتوفيق.

وآخر دعواي ﴿أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

مدخل: للتعريف بابن معطٍ والشاهد النحوي وبعض الدراسات السابقة:

أولا: التعريف بابن مُعْطٍ[(١)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ذاعتْ شهرة ابن معطٍ بنصفِ بيتٍ قاله ابن مالك في ألفيته الذائعة وهو يصفها قائلا:

... فائقةً ألفيّةَ ابنِ مُعْطِي

فقد نبّه الناسَ إلى ذلك العالم النحوي الجليل وألفيته؛ لذا لست في حاجة لإكثار الحديث عن ابنِ معطٍ؛ فهو معروف لدى الباحثين والطلاب صغارًا وكبارًا قدرَ معرفتهم بألفية ابن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ ولكنني أذكر عنه مقالة موجزة من باب تمام الفائدة:

هو يحيى بن عبد المعطي بن عبد النور الزواوي، النحوي، الفقيه، الحنفي، المعروف بابن معط. يكنى بأبي الحسين، ويلقب بـزينِ الدين.

ولد بالمغرب سنة أربع وستين وخمسمائة من الهجرة النبوية.

---

(١) تنظر ترجمته في عديد من المراجع؛ منها: معجم الأدباء؛ لياقوت الحموي (المتوفى: ٦٢٦هـ)-المحقق: إحسان عباس-الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت-الطبعة: الأولى ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م؛ ٦/ ٢٨٣١، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛ للسيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)-المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم-الناشر: المكتبة العصرية - لبنان/ صيدا ٢/ ٣٤٤، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: للسيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)-المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم-الناشر: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه – مصر-الطبعة: الأولى ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م؛ ١/ ٥٣٣، موسوعة أعلام المغرب: تنسيق وتحقيق محمد حجي، ط. دار الغرب الإسلامي (تذكرة المحسنين بوفيات الأعيان وحوادث السنين، تأليف عبد الكبير بن المجذوب الفاسي ط. الأولى ١٤١٧هـ ١٩٩٦م) ١/ ٤٠٣، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: المؤلف: ابن خلكان (ت: ٦٨١هـ)- تح: إحسان عباس- دار صادر – بيروت-٦/ ١٩٧.

أجمع المترجمون له على أنه كان إماما مبرّزا في علوم العربية؛ فيقول عنه ياقوت الحموي وهو أقرب معاصريه ممن ترجم له: «فاضل، معاصر، إمام في العربية، أديب، شاعر»[١] ويقول ابن خَلِّكان: «كان أحد أئمة عصره في النحو واللغة.... واشتغل عليه خلق كثير، وانتفعوا به، وصنف تصانيف كثيرة»[٢]. وقال عنه السيوطي: «وكان إماما مبرِّزا في العربية شاعرا محسنا»[٣].

وله[٤] أساتذة كثرٌ من مشايخ عصره، كما أن له تلاميذ أكثر؛ مما يشهد بقدر الرجل وعلمه، ومما يشهد بذلك أيضا مؤلفاته النافعة الكثيرة التي في مقدمتها:

الدرة الألفية في علوم العربية (محل دراسة هذا البحث). ومنها أيضا:

١-البديع في صناعة الشعر. ٢- حواش على أصول ابن السراج.

٣- شرح أبيات سيبويه (نظم). ٤- شرح الجمل في النحو.

٥- العقود والقوانين في النحو. ٦-الفصول الخمسون.

وغيرها من المؤلفات.

توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بمصر سنة ثمان وعشرين وستمائة عن عمر يناهز أربعا وستين سنة، وكان ذلك في سَلْخِ ذي القعدة، ودفن في اليوم التالي، وصُلِّي عليه بجانب القلعة، وحضر الصلاة السلطان الكامل من سلاطين الدولة الأيوبية.

ثانيا: تعريف الشاهد النحوي:

هو: ما يذكر لإثبات قاعدة نحوية؛ وقد يكون آية من التنزيل، أو قولا من

---

(١) معجم الأدباء ٦/ ٢٨٣١.

(٢) وفيات الأعيان ٦/ ١٩٧.

(٣) بغية الوعاة٢/ ٣٤٤، حسن المحاضرة ١/ ٥٣٣.

(٤) قام الدكتور الطناحي بكشف اللثام عن ابن معطٍ في تحقيقه كتاب (الفصول الخمسون: لابن معطٍ-تح: محمود الطناحي-ط. الحلبي؛ ص ١١-٢٨).

أقوال العرب الموثوق بعربيتهم، أو حديثا صحيح السند[١].

والشواهد تُعَد وثيقة تاريخية ولغوية حفظت لنا مادة اللغة العربية؛ إذ استدل النحاة واللغويون بها في تقعيد النحو العربي.

ثالثا-من الدراسات السابقة:

١- الشواهد القرآنية في كتاب سيبويه؛ للدكتور/ محمد إبراهيم عبادة.

٢-الشواهد القرآنية في لسان العرب لابن منظور (دراسة نحوية بلاغية) للدكتور/ كمال عبد العزيز إبراهيم.

٣-الشواهد القرآنية في شروح ابن بابشاذ في مقدمته (المُحْسِبة): دراسة نحوية؛ عدنان بن ناصر الملحم.

ولكل بحث منها منهجه وخطته، ولكن بحثي يختلف عنها في أنه يُحصي الشواهد القرآنية في منظومة نحوية مع دراستها وتحليلها بناء على المنهج الوصفي القائم على الإحصاء والتحليل - كما بينت سابقا-.

---

(١) الشواهد والاستشهاد في النحو-عبدالجبار صفوان-مطبعة الزهراء ١٩٧٦ م.

المبحث الأول

الشواهد القرآنية الواردة في باب حروف الجر

فيه مسألتان:

❑ المسألة الأولى: الجر بـ(حتَّى)

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿ سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ ﴾[١].

يقول[٢] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وَاجْرُرْ بِحتَّى نَحْوُ «حَتَّى مَطْلَعِ» وَبَعْدَ مُذْ وَمُنْذُ إِنْ شِئْتَ ارْفَعِ

(حَتَّى) حرف يَأْتِي لأحد ثَلَاثَة معَانٍ: انْتِهَاء الْغَايَة وَهُوَ الْغَالِب، وَالتَّعْلِيل، وَبِمَعْنى إِلَّا فِي الِاسْتِثْنَاء؛ وَهَذَا أقلهَا وَقل من يذكرهُ[٣].

وتستعمل على أربعة أوجه؛ فهي حرف جر، أو عطف، أو ابتداء، وتدخل على المضارع فينصب بعدها بـ(أنْ) المضمرة وجوبا، وتكون بمعنى[٤] (كي) أو (إلى).

وفي حالة الجر لها صورتان:

الأولى: تدخل على مضارع منصوب، وحينئذ تكون جارة للمصدر المتصيَّد من (أنْ) المضمرة والمضارع؛ مثل قوله-تعالى: ﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ

---

(١) سورة القدر؛ الآية ٥.

(٢) الدرة الألفية في علم العربية: لابن معطٍ (المتوفى ٦٢٨هـ)-نشرها المستشرق السويدي(زتسترين) سنة ١٩٠٠ م؛ ص ١٠ (البيت ١٣٠).

(٣) يراجع: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: لابن هشام-تح: د. مازن المبارك-الناشر: دار الفكر – دمشق-الطبعة: السادسة، ١٩٨٥ م؛ ص ١٦٦ وما بعدها.

(٤) الأصول في النحو: لأبي بكر بن السراج (المتوفى: ٣١٦هـ)-تح: عبد الحسين الفتلي-الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان – بيروت-٢/ ١٥١.

ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[١].

الثانية: تدخل على اسم ظاهر؛ مثل: حضرت الندوة حتى نهايتِها.

وهذا لب المسألة التي استشهد عليها ابن معط رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا المقام. فقد جرَّت (حتى) اسما ظاهرا هو (مطلع).

وهذا الشاهد القرآني الجليل كان محط أنظار النحويين قبل ابن معطٍ وبعده؛ فقد استشهد به الخليل رَحِمَهُ ٱللَّهُ في (الجمل) إذ قال: «والخفض بـ(حَتَّى) إِذا كَانَ على الْغَايَة؛ قَوْلهم: كلمتُ الْقَوْم حَتَّى زيدٍ؛ مَعْنَاهُ: حَتَّى بلغت إِلَى زيد وَمَعَ زيد. وَقَالَ الله-جلّ ذكره-:﴿ سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ مَعْنَاهُ إِلَى مطلع الْفجْر»[٢].

والمبرد في أثناء حديثه عن (حتى) في مقتضبه[٣]، والرماني في رسالته (منازل الحروف)[٤]، وغيرهم من السابقين على ابن معطٍ.

ومن النحويين الذين استشهدوا بالشاهد بعده العلامة ابن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذ قال: «ولا يُجَرُّ بـ«حتى» إلا آخر أو ما اتصل بآخر؛ كقوله-تعالى-: ﴿ سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾»[٥].

والمرادي[٦]، وابن هشام[١]، وابن عقيل[٢]، وغيرهم من النحاة الذين جاد

---

(١) سورة البقرة: من الآية ١٨٧.

(٢) ينظر: الجمل في النحو: تفسير وجوه الخفض، المؤلف: للخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفى: ١٧٠هـ)-المحقق: د. فخر الدين قباوة-الطبعة: الخامسة، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م؛ ص ٢٠٤.

(٣) ٢/ ٣٨.

(٤) ينظر: منازل الحروف: للرماني (المتوفى: ٣٨٤هـ)-تح: إبراهيم السامرائي-: دار الفكر عمان، ص ٤٨.

(٥) ينظر: شرح الكافية الشافية ٢/ ٨٠٠.

(٦) يراجع: الجنى الداني في حروف المعاني: لابن أم قاسم المرادي (المتوفى: ٧٤٩هـ)-المحقق: د/ فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل-الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان-
=

بهم الزمان بعد ابن معطٍ إلى يوم الناس هذا.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن هناك شاهدا آخر في القرآن الكريم على جر الاسم الظاهر بـ (حتى) وهو قوله-تعالى-: ﴿حَتَّىٰ حِينٍ﴾ وقد جاء في غير آية من القرآن الكريم(٣).

ويصح أيضا أن نجعل مثلَ قوله-تعالى-: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ ۚ﴾(٤) شاهدا على جر (حتى) الاسمَ الظاهرَ؛ إذ «يجوز في (حتى) هنا أن تكون حرف غاية وجر بمعنى (إلى) وتكون مع مدخولها متعلقة بـ﴿تَحُسُّونَهُم﴾ أي: تقتلونهم إلى هذا الوقت، وعلقها الزمخشري(٥) بـ﴿صَدَقَكُمُ﴾ أي: صدقكم الله وعده إلى وقت فشلكم. وكلاهما صحيح»(٦).

=

الطبعة: الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٥٠٠، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: المؤلف: لابن أم قاسم المرادي-(المتوفى: ٧٤٩هـ)-شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان-الناشر: دار الفكر العربي-الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م ٢/ ٧٥١.

(١) يراجع: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: لابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ)-المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي-الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ٣/ ٤٤، شرح قطر الندى وبل الصدى: لابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ)-المحقق: محمد محيى الدين عبد الحميد-الناشر: القاهرة-الطبعة: الحادية عشرة ١٣٨٣هـ؛ ص ٦٨، ومغني اللبيب؛ ص١٦٧.

(٢) في شرحه على الألفية ٣/ ١٨.

(٣) من هذه الآيات: سورة يوسف: الآية ٣٥، والمؤمنون: الآيتان ٢٥-٥٤، والصافات: الآيتان ١٧٤، ١٧٨.

(٤) سورة آل عمران: من الآية ١٥٢.

(٥) يراجع: الكشاف ١/ ٤٢٦.

(٦) إعراب القرآن وبيانه: محي الدين درويش (المتوفى: ١٤٠٣هـ)-الناشر: دار الإرشاد للشئون

=

❑ المسألة الثانية: زيادة (باء) الجر:

الشاهد هو قوله-تعالى-: ﴿كَفَىٰ بِهِۦ شَهِيدًۢا﴾[١].

يقول[٢] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والباءُ للإلصاقِ قد تُزادُ ... كما تزاد (مِنْ) فلا ترادُ

شاهدُهُ «كَفَى بِهِ شهيدا» ... وما بِهِ مِنْ أحدٍ مِنْ زِيدا

من حروف الجر التي تستعمل أصلية وزائدة (الباء) والغرض من زيادة الحروف بوجه عام-ومنها الباء الجارة-هو» توكيد المعنى فى الجملة كلها؛ لأن زيادة الحرف [يُعَدُّ] بمنزلة إعادة الجملة كلها، وتفيد ما يفيده تكرارها [من] دونه، سواء أكان الحرف الزائد في أولها، أم في وسطها، أم في آخرها؛ مثل: بحسبك الأدب، وأصلها: حسبُك الأدب؛ أي: يكفيك، أو: كافيك؛ فالباء داخلة على المبتدأ؛ كدخولها عليه وهو ضمير في نحو: كيف بك؟ «وأصلها: كيف أنت؟» وكدخولها عليه بعد «إذا الفجائية» في نحو: رجع المسافر؛ فإذا بالأصدقاء في استقباله. وكدخولها على الخبر في مثل: الأدب بحسبك. وكدخولها على الفاعل في مثل: ﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا﴾[٣] وأصلها: كفى اللهُ شهيدًا. فالباء مع تقدمها أو توسطها أو تأخرها قد أكدت معنى الجملة كلها»[٤].

=

الجامعية – حمص – سورية، (دار اليمامة-دمشق-بيروت)-ط: الرابعة ١٤١٥هـ ٢/ ٧٣.

(١) سورة الأحقاف: من الآية ٨، والآية بتمامها: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَلَا تَمْلِكُونَ لِى مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ ۖ كَفَىٰ بِهِۦ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۖ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾.

(٢) الدرة الألفية؛ ص ١١ (البيتان ١٣٨، ١٣٩).

(٣) سورة الرعد: من الآية ٤٣ .

(٤) يراجع: النحو الوافي: عباس حسن (ت: ١٣٩٨هـ)-دار المعارف-الطبعة: الخامسة عشرة ١/ ٧٠ مع تصرف يسير.

وقد استشهد ابن معطٍ على زيادة (الباء) في ألفيته بذلك الشاهد القرآني الكريم المذكور في صدر المسألة.

وبالنظر فيما بين يديَّ من كتب النحو قديما وحديثا-لم أجد من استشهد على زيادة الباء بالشاهد الذي استشهد به ابن معطٍ، ولكنهم يستشهدون بآيتين شبيهتين به؛ هما قوله-تعالى-: ﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾[1] و﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾[2]؛ قال سيبويه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكما تقول: نُبِّئْتُ زيداً يقول ذاك؛ أي: عن زيد. وليست (عن) و(على) ههنا بمنزلة الباء في قوله-عز وجل-: ﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ وليس بزيد؛ لأنَّ (عن) و(على) لا يُفعَلُ بها ذاك»[3] أي: الزيادة.

وممن استشهدوا بما استشهد به سيبويه-الزمخشريُّ[4]، وابن مالك[5]، وابن هشام[6]، والأشموني[7]، والشيخ خالد الأزهري[8]، وغيرهم.

ولعل الذي دعا ابن معطٍ إلى اختيار ذلك الجزء من الآية الكريمة المذكورة شاهدا على زيادة الباء؛ تاركا المستشَهدَ به المشهور عند النحويين-هو وزن البيت، وأما بقية النحويين فيكتبون نثرا. ولم يتعرض ابن مالك للشاهد في ألفيته.

---

(١) سورة الرعد: من الآية ٤٣ .

(٢) سورة النساء: من الآية ٧٩.

(٣) الكتاب: المؤلف: لسيبويه-تح: عبد السلام محمد هارون-مكتبة الخانجي، القاهرة-الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م؛ ١/ ٣٨.

(٤) المفصل؛ ص ٣٨١.

(٥) شرح الكافية الشافية ٢/ ٥٧٧.

(٦) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ٣/ ٣٤.

(٧) شرح الألفية ٢/ ٩٠.

(٨) التصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهري (المتوفى: ٩٠٥هـ)-الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان-الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م ١/ ٦٤٨.

وقد جاءت الباء في الشاهد الكريم زائدة في الفاعل؛ والأصل: كفى اللهُ شهيدا؛ قال سيبويه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ إنّما هى: كفى اللهُ، ولكنَّك لمّا أَدخلتَ الباءَ عَمِلَتْ»(١).

والزيادة هنا غالبة لا واجبة؛ قال العلامة ابن هشام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والغالبة [أي:زيادة الباء الغالبة] فِي فَاعل (كفى) نَحْو: ﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا﴾».

وقد نسب النحاة لابن السراج رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه لا يعد الباء زائدة في الشاهد؛ فهو يرى أن» الْفَاعِل ضمير الِاكْتِفَاء. وَصِحَّة قَوْله مَوْقُوفَة على جَوَاز تعلق الْجَار بضمير الْمصدر؛ وَهُوَ قَول الْفَارِسِي والرماني أجازا: مروري بزيد حسن وَهُوَ بِعَمْرو قَبِيح. وَأَجَازَ الْكُوفِيُّونَ إعماله فِي الظّرْف وَغَيره وَمنع جُمْهُور الْبَصرِيين إعماله مُطلقًا»(٢).

وبالرجوع إلى كتاب الأصول لابن السراج لم أجده خالف النحويين في زيادة الباء في الشاهد؛ إذ يقول: «وجاءت زائدة [أي: الباء] في قولك: حسبك بزيد، و﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا﴾، وإنما هو: كفى اللهُ»(٣).

ولكنني وجدت القائل بعدم زيادة الباء هنا هو السهيلي في نتائج الفكر، ولم ينسبه لأحد غيره؛ فقال: «وأما ﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا﴾، فالباء متعلقة بما تضمنه الخبر من معنى الأمر بالاكتفاء؛ لأنك إذا قلت: «كفى اللهُ» أو: «كفاك زيدٌ» فإنما تريد أن يكتفي هو به، فصار اللفظ لفظ الخبر والمعنى معنى الأمر، فدخلت الباء لهذا؛ فليست زائدة في الحقيقة»(٤).

---

(١) الكتاب ١/ ٩٢.

(٢) مغني اللبيب؛ ص ١٤٤، وينظر: الجنى الداني ١/ ٥٠.

(٣) الأصول لابن السراج ١/ ٤١٣.

(٤) نتائج الفكر؛ ص ٢٧٣ .

المبحث الثاني

الشواهد القرآنية الواردة في باب القسم

فيه مسألة:

❑ حذف (لا) النافية من جملة جواب القسم

الشاهد قوله-عز وجل-: ﴿تَٱللَّهِ تَفۡتَؤُاْ تَذۡكُرُ يُوسُفَ﴾[1].

قال[2] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وإنْ أتى الجوابُ منفيا بـ«لا» أو «ما» كقولي: والسّما ما فَعَلا

فإنّه يجوزُ حذفُ الحرفِ إذْ أَمِنُوا الإلباسَ حالَ الحذفِ

كقولِهِ: «تاللهِ تَفْتَأُ» حُذِفْ «لا» منه؛ أيْ:لا تفتأُ المعنى عُرِفْ

يفتقر القَسَمُ إلى جواب؛ لأنه يُذكَر ليؤكَّدَ به ما يراد فعله أو تركه، والمؤكِّد إنما يُذكَر لأجل غيره؛ فلذلك افتقر القسَم إلى جواب كما يفتقر المؤكِّد إلى الشيء الذي يؤكِّده.

والقسَم جملتان؛ الأولى منهما إنشائية، وهي المقسَم بها، والثانية خبرية، وهي المقسَم عليها. وهناك بعض الأحرف التي تدخل على الجملة المقسَم عليها؛ وهي اثنان للإيجاب (إنّ-اللام) واثنان للنفي (لا-ما). وقد اختص الجواب في القسَم بهذه الحروف؛ لما فيها من التوكيد المُحتاج إليه فيه.

و(لا) تدخل على جملة جواب القسم الفعلية المضارعة، وقد تحذف.

وقد استشهد ابن معطٍ على ذلك في ألفيته بالشاهد القرآني الكريم السابق

---

(١) سورة يوسف: من الآية ٨٥، وتمامها: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ تَفۡتَؤُاْ تَذۡكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوۡ تَكُونَ مِنَ ٱلۡهَٰلِكِينَ﴾.

(٢) الدرة الألفية؛ ص١٢ (الأبيات ١٦١-١٦٣).

﴿تَٱللَّهِ تَفۡتَؤُاْ تَذۡكُرُ يُوسُفَ﴾؛ أي: تالله لا تفتأ.

وقد استشهد النحاة بالشاهد الكريم على غير قضية في النحو؛ فمنهم[١] من ذكره في سياق الحديث عن الجر بالتاء، وأنها خاصة باسم الجلالة (الله)، و(رَبّ) مضافةً إلى الكعبة. ومنهم[٢] من استشهد به على جواز حذف النافي من(زال) وأخواتها مع بقاء عملها. ومنهم[٣] من استشهد به على امتناع توكيد المضارع المنفي الواقع جوابا للقسم. ومنهم من استشهد به على قضية حذف النافي من جواب القسم، وهذا بيت القصيد في المسألة؛ ومن هؤلاء العلامة ابن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذ يقول: «ثم نبهت على اشتهار حذف ما ينفي المضارع؛ نحو: «والله أقوم» بمعنى: والله لا أقوم.

وجاز ذلك للعلم بأن الإثبات غير مراد؛ لأنه لو كان مرادا لجيء باللام والنون؛ فقيل: والله لأقومن.

وإذا لم يرد إثبات تعين كون النفي مرادا؛ إذ لا بد للكلام من أحدهما؛ ومن ذلك قوله-تعالى-: ﴿تَٱللَّهِ تَفۡتَؤُاْ تَذۡكُرُ يُوسُفَ﴾[٤] أي: لا تزال تذكر

---

(١) يراجع: الجمل؛ ص ٣٠٠، الجنى الداني؛ ص٥٧ إذ قال المرادي: «فأما تاء القسم: فهي من حروف الجر، ولا تدخل إلا على اسم الله؛ نحو «تالله تفتأ تذكر يوسف». وحكى الأخفش دخولها على (الرب)؛ قالوا: تربِّ الكعبة. وخص بعضهم دخولها على (الرب)؛بأن يضاف إلى الكعبة. وليس= = كذلك؛ لأنه قد جاء عنهم: تَرَبِّي. وحكى بعضهم أنهم قالوا: تالرحمنِ، وتحياتِك. وذلك شاذ». الفصول المفيدة في الواو المزيدة؛ ص ٢٤٢.

(٢) يراجع: شرح الكافية الشافية ١/ ٣٨٢، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ١/ ٢٣٠، شرح ابن عقيل على الألفية١/ ٢٦٣، شرح الأشموني على الألفية ١/ ٢٢٠، التصريح بمضمون التوضيح ١/ ٢٣٥، حاشية الصبان ١/ ٣٣٤.

(٣) يراجع: شرح ابن عقيل على الألفية ٤/ ٣١٨، شرح الأشموني على الألفية ٣/ ١١٤، التصريح بمضمون التوضيح ٢/ ٣٠٠، حاشية الصبان ٣/ ٣١٨، شذا العرف؛ ص٤٦.

(٤) سورة يوسف: ٨٥.

يوسف»[١].

والعلامة ابن هشام رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذ قال: «حذف (لَا) النافية وَغَيرهَا: يطرد ذَلِك فِي جَوَاب الْقسم إِذا كَانَ الْمَنْفِيّ مضارعا؛ نَحْو: ﴿تَٱللَّهِ تَفۡتَؤُاْ تَذۡكُرُ يُوسُفَ﴾»[٢].

وقال صاحب (النحو الوافي): «ومما تجب ملاحظته أن أداة النفي في جواب القسم قد تكون محذوفة، ولكنها ملحوظة يدل عليها دليل؛ كقوله-تعالى-: ﴿تَٱللَّهِ تَفۡتَؤُاْ تَذۡكُرُ يُوسُفَ﴾؛ أي: لا تفتأ»[٣].

المبحث الثالث

الشواهد القرآنية الواردة في باب الممنوع من الصرف

فيه مسألتان:

❑ المسألة الأولى: المنع من الصرف لعلةِ الوصفيةِ مع العدل

الشاهد هو قوله-عز وجل-: ﴿مَّثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[٤].

قال[٥] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والوصفُ والعدلُ كَمِثْلِ أُخَرا ... وَمِثْلُ «مَثْنَى وَثُلاثَ» اشْتَهَرا

يمنع الاسم من الصرف؛ إما لعلة واحدة، وإما لعلتين؛ والعلة الواحدة شيئان؛ أحدهما: ألف التأنيث المقصورة أو المدودة؛ نحو: ذِكرَى، ورَضْوَى، وصَحْراء،

---

(١) شرح الكافية الشافية ٢/ ٨٤٥.

(٢) مغني اللبيب؛ ص ٨٣٤.

(٣) النحو الوافي؛ للأستاذ/ عباس حسن ٤/ ٤٨٤.

(٤) سورة فاطر: من الآية ١، وتمامها: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ جَاعِلِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجۡنِحَةٖ مَّثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ يَزِيدُ فِي ٱلۡخَلۡقِ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾.

(٥) الدرة الألفية؛ ص ١٣ (البيت ١٧١).

وزكرياء. والآخر: الجمع الموازن لـ (مَفاعِل) أو (مَفاعيل)؛ نحو: مساجد، ومصابيح. والعلتان إما العلمية مع علّة أخرى؛ نحو: فاطمة (العلمية مع التأنيث)- أو الوصفية مع علة أخرى (زيادة الألف والنون-وزن الفعل-العدل).

والشاهد الكريم الذي استشهد به ابن معطٍ في ألفيته هو من قبيل منع الاسم من الصرف للوصفية مع العدل.

وقد جاءت فيه آيتان في الذكر الحكيم؛ إحداهما في سورة (النساء)[١]، والأخرى في سورة (فاطر). وقد رأيت أن مقصود ابن معطٍ الأول في البيت هو آية (فاطر)؛ لأن ﴿مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ﴾ فيها جاءت صفة مجرورة لـ﴿أَجْنِحَةٍ﴾ وعلامة جرها الفتحة؛ فهنا اجتمع المنع من التنوين مع جعل الفتحة علامة للجر، وأما آية (النساء) فليس فيها إلا المنع من التنوين؛ فالكلمة حال منصوبة من (النساء).

وقد كان الشاهد منارةً للنحويين - قديما وحديثا - على تطبيق القاعدة المذكورة؛ وقد استشهد به شيخ النحويين سيبويه وشيخُه الخليل؛ فقال سيبويه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وسألته [أي: الخليل] عن أُحاد وثُناء ومَثنى وثُلاثَ ورُباع، فقال: هو بمنزلة (أُخر)، إنما حدُّه: واحداً واحداً، واثنين اثنين؛ فجاء محدوداً عن وجهه؛ فترك صرفه.

قلت: أفتصرفه في النكرة؟ قال: لا؛ لأنه نكرة يوصف به نكرة، وقال لي: قال أبو عمرو[٢]: ﴿أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٖ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[٣] صفةٌ، كأنك قلت: أولي أجنحةٍ اثنين

---

(١) الآية ٣؛ إذ يقول ربنا-عز وجل-: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾.

(٢) أبو عمرو بن العلاء شيخ الخليل في النحو، وقد توفي سنة ١٥٤ هـ؛ تنظر ترجمته في: إنباه الرواة على أنباه النحاة ٤/ ١٣٤.

(٣) سورة فاطر: من الآية١.

اثنين، وثلاثةٍ ثلاثةٍ»[١].

فمن هذا النص لسيبويه يثبت ما ذكرته من أصالة الشاهد في قضية منع الاسم من الصرف للوصفية مع العدل، بل إن (أُخَر) صارت المقياس الذي يقاس عليه في هذه القاعدة؛ وَلْيُلاحظْ قول الخليل: «هو بمنزلة (أُخَر)».

وقال ابن هشام: «ومثاله [أي: العدل] مَعَ الصّفة أُحاد ومَوْحَد وثُناء ومَثْنى وَثُلَاث ومَثْلَث وَرُبَاع ومَربع؛ فَإِنَّهَا معدولة عَن: وَاحِد وَاحِد، واثنين اثْنَيْنِ، وَثَلَاثَة ثَلَاثَة، وَأَرْبَعَة أَرْبَعَة؛ قَالَ-تَعَالَى-: ﴿أُوْلِيٓ أَجۡنِحَةٖ مَّثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ فَهَذِهِ الْكَلِمَات الثَّلَاث مخفوضة؛ لِأَنَّهَا صفة لأجنحة، وَهِي مَمْنُوعَة الصّرْف لِأَنَّهَا معدولة عَمَّا ذكرنَا؛ فَلهَذَا كَانَ خفضها بالفتحة، وَلم يظْهر ذَلِك فِي (مثنى) لِأَنَّهُ مَقْصُور، وَظهر فِي (ثَلَاث وَربَاع) لِأَنَّهُمَا اسمان صَحِيحا الآخر»[٢] .

❑ المسألة الثانية: منع أسماء السور من الصرف

قال-تعالى-: ﴿يسٓ﴾[٣].

قال[٤] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

كذاكَ لا تُصْرَفُ أسماءُ السورْ ... كهودَ والتَّأنيثُ فيها يُعْتَبَر

ما لم تكنْ في نيَّةِ الإضافهْ ... إذ ذاك فاصرِفْ ما اقتضَى انصرافَهْ

ومِثْلُ حاميمَ وياسينَ بُنِيْ ... وقيلَ بلْ بتركِ صَرْفِها اعْتُنِيْ

في هذه المسألة ذكر ابن معطٍ قضية منع أسماء سور القرآن الكريم من

---

(١) الكتاب ٢/ ٢٢٥.

(٢) شذور الذهب؛ ص٥٨٩.

(٣) سورة يس: الآية ١ .

(٤) الدرة الألفية؛ ص ١٤ (الأبيات ١٩٣-١٩٥).

الصرف، وإن اقتصر هنا على ذكر أسماء بعض السور.

وقد اعتنى النحويون بالحديث في هذه القضية قبل ابن معط وبعده؛ فقد سبق سيبويه[١] إليها.

وقد فصل[٢] السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما قاله سيبويه في هذه المسألة تفصيلا جامعا، وقسمها إلى ستة أقسام؛ إذ قال: «أَسمَاء السُّور أَقسَام:

أَحدهَا: مَا فِيهِ ألف وَلَام؛ وَحكمه الصّرْف؛ كالأنفال والأنعام والأعراف.

الثَّانِي: العاري مِنْهَا، فَإِن لم يضف إِلَيْهِ سُورَة منع الصّرْف؛ نَحْو: هَذِه هودُ. وقرأت هودَ. وَإِن أضيف إِلَيْهِ سُورَة لفظا أَو تَقْديرا صرف؛ نَحْو: قَرَأت سُورَة هودٍ. مَا لم يكن فِيهِ مَانع فَيمْنَع؛ نَحْو: قَرَأت سُورَة يُونُسَ.

الثَّالِث: الْجُمْلَة؛ نَحْو: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾[٣] وَغَيرهَا و﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾[٤] فتحكى. فَإِن كَانَ أَولهَا همز وصل قطع؛ لِأَن همز الْوَصْل لَا يكون فِي الْأَسْمَاء إِلَّا فِي أَلْفَاظ مَعْدُودَة تحفظ وَلَا يُقَاس عَلَيْهَا، أَو فِي آخرهَا تَاء تَأْنِيث قلبت هَاء فِي الْوَقْف؛ لِأَن ذَلِك شَأْن التَّاء الَّتِي فِي الْأَسْمَاء وتعرب لمصيرها أَسمَاءً وَلَا مُوجب للْبِنَاء، وَيمْنَع الصّرْف للعلمية والتأنيث؛ نَحْو: قَرَأتِ إِقْتَرَبت. وَفِي الْوَقْف: إقتربه.

الرَّابِع: حرف الهجاء كـ(صٓ، نٓ، قٓ) فَتجوز فِيهِ الْحِكَايَة؛ لِأَنَّهَا حُرُوف فتحكى كَمَا هِيَ، وَالْإِعْرَاب لجعلها أَسمَاء لحروف الهجاء؛ وعَلى هَذَا يجوز فِيهَا الصّرْف وَعَدَمه بِنَاء على تذكير الْحَرْف وتأنيثه، وَسَوَاء فِي ذَلِك أضيف إِلَيْهِ سُورَة أم لَا؛ نَحْو: قَرَأت صَاد أَو سُورَة صَاد بِالسُّكُونِ وَالْفَتْح منونا وَغير منون.

---

(١) الكتاب ٣/ ٢٥٦، ٢٥٧.

(٢) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: للسيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)-تح: عبد الحميد هنداوي-الناشر: المكتبة التوفيقية-مصر؛ ١/ ١٢٥، ١٢٦، ويراجع الكتاب ٣/ ٢٥٨.

(٣) سورة الجن: من الآية ١.

(٤) سورة النحل: من الآية ١.

الْخَامِس: مَا وازن الأعجمي كـ (حاميم، وطاسين، وَيَاسِين) فَأوجب ابْن عُصْفُور فِيهِ الْحِكَايَة؛ لِأَنَّهَا حُرُوف مقطعَة، وَجوز الشلوبين فِيهِ ذَلِك وَالْإِعْرَاب غير مَصْرُوف لموازنته (هابيل وقابيل) وَقد قرئَ (ياسين) بِنصب النُّون. وَسَوَاء فِي الْأَمريْنِ أضيف إِلَيْهِ سُورَة أم لَا.

السَّادِس: الْمركب؛ كـ (طاسين مِيم) فَإِن لم يضف إِلَيْهِ سُورَة فَفِيهِ رَأْي ابْن عُصْفُور والشلوبين فِيمَا قبله ورأي ثَالِث وَهُوَ الْبناء للجزأين على الْفَتْح كخمسة عشر، وَإِن أضيف إِلَيْهِ سُورَة لفظا أَو تَقْديرا فَفِيهِ الرأيان؛ يجوز على الْإِعْرَاب فتح النُّون وإجراء الْإِعْرَاب على الْمِيم كبعلبك وإجراؤه على النُّون مُضَافا لما بعده؛ وعَلى هَذَا فِي (مِيم) الصّرْف وَعَدَمه بِنَاء على تذكير الْحَرْف وتأنيثه. أما (كٓهيعٓصٓ) (حمٓ عٓسٓقٓ) فَلَا يجوز فيهمَا إِلَّا الْحِكَايَة سَوَاء أضيف إِلَيْهِمَا سُورَة أم لَا، وَلَا يجوز فيهمَا الْإِعْرَاب؛ لِأَنَّهُ لَا نَظِير لَهما فِي الْأَسْمَاء المعربة، وَلَا تركيب المزج؛ لِأَنَّهُ لَا يركبه أَسمَاء كَثِيرَة.

وَأَجَازَ يُونُس فِي (كٓهيعٓصٓ) أَن تكون كَلمه مَفْتُوحَة وَالصَّاد مَضْمُومَة؛ وَوَجهه أَنه جعله اسْما أعجميا وأعربه وَإِن لم يكن لَهُ نَظِير فِي الْأَسْمَاء المعربة».

المبحث الرابع

الشواهد القرآنية الواردة في باب الأفعال المتعدية

فيه ثلاث مسائل:

❑ المسألة الأولى: انتصاب المفعول بفعل مضمر

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَـٰهَا ﴾[1].

---

(١) سورة الشمس: الآية ١٣.

قال[١] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وانتهِ خيرا ووراءَ أوْ سَعا و«ناقةَ اللهِ» وكلٌّ سُمِعا

المفعول به هو ما يقع عليه فعل الفاعل، وهو من المنصوبات، وناصبه الفعل، والفعل يذكر ويحذف، والحذف جائز وواجب[٢] والمسألة التي معنا من باب انتصاب المفعول به بفعل محذوف وجوبا، وتأتي عند النحويين في باب التحذير، وقد استشهد ابن معطٍ لذلك بشاهد قرآني كريم صدّرت به المسألة، وقد كان هذا الشاهد دليلا واضحا على هذه القضية لدى النحويين السابقين على ابن معط واللاحقين له؛ فقد جاء في كتاب الجمل[٣]: «وَالنّصب من التحذير... قَالَ الله- عز وَجل- ﴿ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَـٰهَا ﴾؛ وَمَعْنَاهُ: احْذَرُوا نَاقَة الله أَن تمسوها بِسوء».

وقال ابن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد يستغنى عن ذكر المُحذَّر بذكر المُحذَّر منه مكررا أو معطوفا علي... ومنه قوله-تعالى-: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَـٰهَا ﴾»[٤].

ولم يبعُد عما سبق الأشموني[٥]، والشيخ خالد[٦]، والسيوطي[٧]،

---

(١) الدرة الألفية؛ ص ١٦ (البيت رقم ٢١٦).

(٢) ينظر ذلك مفصلا في: شرح النيلي على ألفية ابن معطٍ؛ المؤلف: تقي الدين إبراهيم بن الحسين، المعروف بالنيلي (من علماء القرن السابع)-المحقق: د/ محسن بن سالم العميري- الناشر: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية-مركز إحياء التراث الإسلامي ١٤١٩ هـ ١/ ٤٠٧ وما بعدها.

(٣) ص ٨٣.

(٤) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٣٧٩.

(٥) شرح الألفية ٣/ ٨٦، ٨٩.

(٦) التصريح ٢/ ٢٧٧، ٢٧٨.

(٧) همع الهوامع ٢/ ٢٢.

والصبان[١]، وغيرهم من النحويين المتأخرين والمحدثين[٢].

❑ المسألة الثانية: الفعل المتعدي إلى مفعولين أحدهما بحرف جر

الشاهد قوله-عز وجل-: ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ ﴾[٣].

قال[٤] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الرابعُ الذي لهُ مفعولُ ... ثمَّ لهُ لآخَرٍ وصولُ

لكنْ بحرفِ الجرِّ نحوُ: اخترْتُ ... وقد أَمَرْتُ وقد استغفرتُ

يكونُ ساقطا ومُستبينا ... كـ«اختار موسى قومَهُ سبعينا»

الفعل إما لازم وإما متعدٍّ، واللازم هو كل ما لا يقتضي معناه تعديا إلى مفعول؛ مثل: اسودَّ، تدحرجَ، ظَرُفَ...

والمتعدي قسمان؛ قسم يتعدى بنفسه؛ وله أنواع[٥]. وقسم يتعدى بحرف

---

(١) حاشية الصبان على شرح الأشمونى لألفية ابن مالك: المؤلف: أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (المتوفى: ١٢٠٦هـ)-الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان-الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ -١٩٩٧م؛ ٣/ ٢٨١، ٢٨٢.

(٢) ينظر: جامع الدروس العربية: مصطفى الغلاييني (المتوفى: ١٣٦٤هـ)-الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت-الطبعة: الثامنة والعشرون ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م؛ ٣/ ١٦، والنحو الوافي ٤/ ١٣٤.

(٣) سورة الأعراف: من الآية ١٥٥، وتمامها: ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ فَلَمَّآ أَخَذَتۡهُمُ ٱلرَّجۡفَةُ قَالَ رَبِّ لَوۡ شِئۡتَ أَهۡلَكۡتَهُم مِّن قَبۡلُ وَإِيَّٰيَۖ أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآۖ إِنۡ هِيَ إِلَّا فِتۡنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهۡدِي مَن تَشَآءُۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَاۖ وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡغَٰفِرِينَ ﴾.

(٤) الدرة الألفية؛ ص ١٦ (الأبيات ٢٢٨-٢٣٠).

(٥) منه ما ينصب مفعولا واحدا؛ مثل: شربَ...، وما ينصب مفعولين يجوز ذكرهما معا أو الاقتصار على أحدهما؛ مثل: سقَى...، وما ينصب مفعولين لا يصح الاستغناء عن أحدهما؛ وهي أفعال القلوب (ظنّ وأخواتها)، وما ينصب ثلاثة مفاعيل؛ مثل: أعلَمَ، أخبرَ.... ينظر =

الجر؛ وله نوعان؛ أحدهما: ما لا يجوز إسقاط حرف الجر منه إلا في الشعر؛ مثل: مررت بالدار. والآخر: المتكلم مخير في إثبات حرف الجر معه أو حذفه؛ مثل: شكرتُ، أمرتُ، اخترتُ... وهذا هو النوع الرابع عند ابن معطٍ في ألفيته؛ لذا قال: «والرابع...».

والشاهد الكريم الذي ندرسه في هذه المسألة من هذا القبيل.

وقد استشهد ابن معطٍ في ألفيته بآية كريمة -محل الدراسة- على هذا النوع من الأفعال المتعدية. وهو شاهد معروف في كتب النحو قبله وبعده.

جاء في كتاب الجمل[1]: «وَقَالَ الله-جلّ وَعز-فِي الْأَعْرَاف: ﴿ وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا ﴾ أَي: اخْتَار مُوسَى من قومه، وَنصب (سَبْعِينَ) بإيقاع الْفِعْل عَلَيْه، وَنصب (رَجُلًا) على التَّفْسِير».

ويفهم من هذا أن الخليل جعل المفعول الثاني (قومه) منصوبا على نزع الخافض.

وذكر سيبويه الشاهد قائلا: «هذا باب الفاعل الذي يَتعَّداهُ فعلُه إلى مفعولين:

فإن شئت اقتصرتَ على المفعول الأول، وإن شئت تعدّى إلى الثاني كما تعدى إلى الأول؛ وذلك قولك: أعطَى عبدُ الله زيداً درهمـاً،... ومن ذلك: اخترتُ الرجاَل عبدَ الله، ومثل ذلك قوله-تعالى-: ﴿ وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا ﴾»[2].

وقد نبه ابن السراج إلى أن الفعل في هذه الحالة يتعدى إلى المفعول الثاني في

=

الحديث مفصلا عن أقسام الفعل من حيث التعدي واللزومُ في: اللمحة في شرح الملحة؛ لابن الصائغ (ت٧٢٠هـ) ١/ ٣٢٧-٣٣٠.

(١) ص ١٢٢.

(٢) الكتاب ١/ ٣٧.

اللفظ لا في المعنى؛ فقال: «واعلم: أن من الأفعال ما يتعدى إلى مفعولين في اللفظ وحقه أن يتعدى إلى الثاني بحرف جر، إلا أنهم استعملوا حذف حرف الجر فيه؛ فيجوز فيه الوجهان في الكلام؛ فمن ذلك قوله-تعالى-: ﴿ وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا ﴾ وسميته زيدًا، وكنيت زيدًا أبا عبد الله. ألا ترى أنك تقول: اخترت من الرجال، وسميته بزيد، وكنيته بأبي عبد الله»(١).

وممن ذكروا الشاهد بعد ابن معطٍ؛ ابن هشام(٢)، والصبان(٣)، والغلاييني(٤)، وغيرهم.

❑ المسألة الثالثة: المصدر المنصوب بفعل مضمر وجوبا

الشاهد قوله-سبحانه-: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴾(٥).

قال(٦) ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والفعلُ تارةً يكون مضمرا ... وينصِب الذي يكون مصدرا

تقول خيرَ مقدِمٍ وسَقْيا ... ونُعْمةً ومرحبا ورَعْيا

ومنه لبيكَ وويْلا كيْلا ... ومنه سبحانَ وويْلا عَوْلا

وخيبةً وجَنْدَلا وبَهْرا ... و«صبغةَ اللهِ» وجَدْعا عَقْرا

---

(١) الأصول ١/ ١٧٨.

(٢) مغني اللبيب؛ ص ٣٨٢.

(٣) حاشية الصبان ٢/ ١٣٢.

(٤) جامع الدروس العربية؛ ص ٤٨.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٣٨.

(٦) الدرة الألفية؛ ص ١٧، ١٨ (الأبيات ٢٤١-٢٤٤).

المصدر قد ينتصب بفعل مضمر كالمفعول، وهذا الفعل تارة يجب إضماره، وأخرى يجوز، وما يجب إضمارُ فعلِه منه ما يكون له فعلٌ مأخوذ من لفظه، ومنه ما ليس له فعل.

والمسألة التي استشهد عليها ابن معطٍ بالآية من قبيل المصادر التي لها فعل من لفظها.

وهناك من أهل العلم قبل ابن معطٍ وبعده من ذهبوا مذهبه في إعراب (صبغة)؛ وفي مقدمتهم شيخ النحاة سيبويه؛ فقد قال عنه أبو حيان: «وَانْتِصَابُهَا يَعْنِي: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ﴾ عَلَى أَنَّهَا مَصْدَرٌ مُؤَكِّدٌ، هُوَ الَّذِي ذَكَرَهُ سِيبَوَيْهِ، وَالْقَوْلُ مَا قَالَتْ حَذَامِ. انْتَهَى»(١).

وبالرجوع إلى الكتاب(٢) وجدت ما نسبه أبو حيان إلى سيبويه رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وقد سار فريق من المعربين(٣) -ومنهم ابن معط- على درب سيبويه في اختيار إعراب (صبغة) مفعولا مطلقا لفعل محذوف؛ أي: صبَغنا الله صِبغَةً. والصبغةُ الدين(٤).

ومما يجدر ذكره هنا أن هناك من لم يسِر على هذا الدرب؛ فأعرب (صبغة)

---

(١) البحر المحيط: لأبي الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)-المحقق: صدقي محمد جميل-الناشر: دار الفكر – بيروت ١٤٢٠ ه؛ ١/ ٦٥٧.

(٢) الكتاب ١/ ٣٨٠-٣٨٢ بتصرف.

(٣) ينظر: البحر المحيط ١/ ٦٥٦، وإعراب القرآن وبيانه ١/ ١٩٧، الجدول في إعراب القرآن الكريم: المؤلف: محمود بن عبد الرحيم صافي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)-الناشر: دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت-ط: الرابعة، ١٤١٨ه؛ ١/ ٢٨٠، إعراب القرآن الكريم: للدعاس-دار المنير ودار الفارابي-دمشق-ط: الأولى ١٤٢٥هـ؛ ١/ ٥٨.

(٤) يراجع: جامع البيان ١/ ١١٨، التبيان في إعراب القرآن-لأبي البقاء العكبري (المتوفى: ٦١٦هـ)-المحقق: علي محمد البجاوي-الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه؛ ١/ ١٢٢.

أعاريب أخرى ذكرها أبو حيان في البحر المحيط[١]، وفنّدها مختارا مذهب سيبويه؛ إذ قال: «وَقَرَأَ الْجُمْهُورُ: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ﴾ بِالنَّصْبِ، وَمَنْ قَرَأَ بِرَفْعِ ﴿ مِلَّة ﴾ قَرَأَ بِرَفْعِ ﴿ صِبْغَة ﴾ قَالَهُ الطَّبَرِيُّ[٢]. وَقَدْ تَقَدَّمَ[٣] أَنَّ تِلْكَ قِرَاءَةُ الْأَعْرَجِ وَابْنِ أَبِي عَبْلَةَ. فَأَمَّا النَّصْبُ، فَوُجِّهَ عَلَى أَوْجُهٍ؛ أَظْهَرُهَا أَنَّهُ مَنْصُوبٌ انْتِصَابَ الْمَصْدَرِ الْمُؤَكِّدِ عَنْ قَوْلِهِ: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ﴾[٤]. وَقِيلَ: عَنْ قَوْلِهِ: ﴿ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾[٥]. وَقِيلَ: عَنْ قَوْلِهِ: ﴿ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ﴾[٦]. وَقِيلَ[٧]: هُوَ نَصْبٌ عَلَى الْإِغْرَاءِ؛ أَيِ: الْزَمُوا صِبْغَةَ اللهِ. وَقِيلَ[٨]: بَدَلٌ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ ﴾[٩]. أَمَّا الْإِغْرَاءُ فَيُنَافِرُهُ آخِرُ الْآيَةِ وَهُوَ قَوْلُهُ: «وَنَحْنُ لَهُ عابِدُونَ» إِلَّا إِنْ قُدِّرَ هُنَاكَ قَوْلٌ، وَهُوَ إِضْمَارٌ لَا حَاجَةَ تَدْعُو إِلَيْهِ، وَلَا دَلِيلَ مِنَ الْكَلَامِ عَلَيْهِ. وَأَمَّا الْبَدَلُ، فَهُوَ بَعِيدٌ، وَقَدْ طَالَ بَيْنَ الْمُبْدَلِ مِنْهُ وَالْبَدَلِ بِجُمَلٍ، وَمِثْلُ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ. وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَكُونَ مُنْتَصِبًا انْتِصَابَ الْمَصْدَرِ الْمُؤَكِّدِ عَنْ قَوْلِهِ: «قُولُوا آمَنَّا» فَإِنْ كَانَ الْأَمْرُ لِلْمُؤْمِنِينَ؛ كَانَ الْمَعْنَى: صَبَغَنَا اللهُ بِالْإِيمَانِ صِبْغَةً، وَلَمْ يَصْبُغْ صِبْغَتَكُمْ. وَإِنْ كَانَ الْأَمْرُ لِلْيَهُودِ وَالنَّصَارَى؛ فَالْمَعْنَى: صَبَغَنَا اللهُ بِالْإِيمَانِ صِبْغَةً لَا

---

(١) ١/ ٦٥٦.

(٢) ينظر: جامع البيان ١/ ١١٧.

(٣) البحر المحيط ١/ ٦٤٦.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٣٦.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٣٦.

(٦) سورة البقرة: الآية ١٣٧.

(٧) رأي الخليل في: الجمل؛ ص ٩٧.

(٨) رأي الفراء في: معاني القرآن: للفراء (المتوفى: ٢٠٧هـ)-تح: أحمد يوسف النجاتي/ محمد علي النجار/ عبد الفتاح إسماعيل الشلبي-دار: المصرية للتأليف والترجمة – مصر-ط: الأولى ١/ ٨٣.

(٩) سورة البقرة: الآية ١٣٥.

مِثْلَ صِبْغَتِنَا، وَطَهَّرَنَا بِهِ تَطْهِيرًا لَا مِثْلَ تَطْهِيرِنَا».

وهناك وجه آخر للنصب لم يذكره أبو حيان في النص المذكور؛ وهو النصب على أن ﴿ صِبْغَةَ ﴾ مفعول به لفعل محذوف؛ أي: اتبعوا صبغة الله(١).

المبحث الخامس

الشواهد القرآنية الواردة في باب الحال

فيه مسألة:

❑ الحال المؤكِّدة:

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ﴾(٢).

قال(٣) ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والحالُ قد تكونُ تأكيدا كما قال: «وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا»

من أنواع الحال الحال المؤكدة؛ ومن صورها الحال المؤكدة لمضمون جملة.

وقد ذكر ابن معط في ألفيته شاهدا قرآنيا على الحال المؤكدة لمضمون

---

(١) قال العكبري: «الصِّبْغَةُ هُنَا: الدِّينُ، وَانْتِصَابُهُ بِفِعْلٍ مَحْذُوفٍ؛ أَيِ: اتَّبِعُوا دِينَ اللهِ. وَقِيلَ هُوَ إِغْرَاءٌ؛ أَيْ: عَلَيْكُمْ دِينَ اللهِ. وَقِيلَ هُوَ بَدَلٌ مِنْ «مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ». ينظر: التبيان في إعراب القرآن ١/ ١٢٢.

(٢) سورة البقرة: من الآية ٩١، وتمامها: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾.

(٣) الدرة الألفية؛ ص ١٩ (البيت رقم ٢٦٧).

الجملة-كما سبق.

والشاهد ثابت لدى النحويين قبل ابن معطٍ وبعده مع اختلاف اختيار الآية التي ورد فيها؛ يقول الزمخشريُّ[١] رَحِمَهُ ٱللَّهُ : «الحال المؤكدة هي التي تجيء على إثر جملة عقدها من اسمين لا عمل لهما لتوكيد خبرها وتقرير مؤداه ونفي الشك عنه؛ ... وفي التنزيل: ﴿هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾»[٢].

وقال ابن مالك[٣]: «يجاء بالحال لقصد التوكيد؛ وهي فيه على ضربين:

أحدهما: أن يؤكد بها عاملها؛ كقوله-تعالى-: ﴿وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[٤] و[قوله]: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾[٥].

والثاني: أن يؤكد بها مضمون جملة ابتدائية؛ فيلزم تأخيرها، وإضمار عاملها؛ كقوله-تعالى-: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾.

ومما يجدر ذكره أن إعراب (مصدقا) حالا مؤكِّدةً من (الحق) ليس محل اتفاق بين

النحويين؛ فقد اعترض السهيلي على هذا الإعراب قائلا[٦]: «وأما قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾، فقد حكوا أنها حال مؤكدة.

ومعنى الحال المؤكدة أن يكون معناها كمعنى الفعل؛ لأن التوكيد هو المؤكد

---

(١) المفصل؛ ص ٩٢.

(٢) سورة فاطر: من الآية ٣١.

(٣) شرح الكافية الشافية ٢/ ٧٥٦.

(٤) سورة البقرة: من الآية ٦٠.

(٥) سورة التوبة: من الآية ٢٥.

(٦) ينظر: نتائج الفكر: المؤلف: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (المتوفى: ٥٨١هـ)-الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت-الطبعة الأولى: ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م؛ ص ٣٠٥، ٣٠٦.

في المعنى، وذلك نحو: «قم قائماً» و«مشيت ماشياً»...

وأما ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ فليست بحال مؤكدة؛ لأنه قال: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾.

وتصديقه لما معهم ليس في معنى الحق؛ إذ ليس من شروط الحق أن يكون مصدقاً لفلان ولا مكذباً له، بل الحق في نفسه (حق) وإن لم يكن مصدقاْ لغيره. ولكن ﴿مُصَدِّقًا﴾ ههنا حال من الاسم المجرور من قوله-تعالى-: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾ جملة في معنى الحال أيضاً، والمعنى: كيف تكفرون بما وراءه وهو في هذا الحال؟ أعني مصدقاً لما معهم؛ كما تقول: لا تشتم زيداً وهو أمير محسناً إليك. فالجملة حال، و«محسناً» حال بعدها، والحكمة في تقديم الجملة التي في موضع الحال على قولك «محسناً» و﴿مُصَدِّقًا﴾ - أنك لو أخرتها لتوهم أنها في موضع الحال من الضمير الذي في «محسن»، و«مصدق»... فلما قدمتها اتضح المراد وارتفع اللبس».

وقد ردّ العكبري ذلك بقوله[1]: «الحالُ الْمُؤَكّدَة؛ كَقَوْلِه-تَعَالَى-: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾... وإنَّما كَانَت هَذِه الْحَال مؤكّدة؛ لِأَن الْحق لَا يكون إلاَّ مصدِّقاً للحق، وإنَّما جِيءَ بهَا لشدة توكيد الحقّ بالتصريح الْمُغنِي عَن الاستنباط».

وقد مال ابن هشام إلى مذهب السهيلي؛ إذ يقول[2]: «الْمُؤَكّدَة نَحْو؛ ﴿وَلَّىٰ مُدْبِرًا﴾[3]. قَالُوا: وَمِنْه ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ لِأَن الْحق لَا يكون إِلَّا مُصدقا وَالصَّوَاب أَنه يكون مُصدقا ومكذبا وَغَيرهمَا. نعم إِذا قيل: هُوَ الْحق صَادِقا. فَهِيَ مُؤَكدَة».

---

(١) ينظر: اللباب في علل البناء والإعراب ١/ ٢٨٨.

(٢) ينظر: مغني اللبيب؛ ص ٦٠٥.

(٣) سورة النمل، من الآية: ١٠.

المبحث السادس

الشواهد القرآنية الواردة في باب النائب عن الفاعل

فيه مسألة:

❑ ما ينوب عن الفاعل

الشاهد قوله-جلَّ وعلا-: ﴿وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾[1].

قال[2] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

يكونُ مفعولا كـ «غِيْضَ الماءُ وقُضِيَ الأمرُ» ويُشْفَى الداءُ

قد يُحذف الفاعل من الجملة لغرض لفظي أو معنوي[3]، وحينئذ لابد من نائب عنه، والأصل في النائب المفعول به-كما استشهد ابن معطٍ-وقد وقع خلاف[4] بين النحويين فيما ينوب إذا وُجِدَ بعد حذف الفاعل المفعولُ وغيرُه؛ فالبصريون إلا الأخفش لا يجيزون إنابة غير المفعول مع وجوده، والأخفش والكوفيون يجيزونه.

وابن معط مع الفريق الأول؛ إذ يقول في الألفية:

لِفَقْدِ مفعولٍ بهِ صريحِ تقام هذه مع الترجيحِ

فالأسبقُ المجرورُ والمصادرُ ثم الزمانُ والمكانُ آخر

---

(١) سورة هود: من الآية ٤٤، وتمامها: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

(٢) الدرة الألفية؛ ص ٢٢ (البيت رقم ٣٠٧).

(٣) ينظر ذلك مفصلا في: شرح الجمل ١/ ٥٤٥، ٥٤٦.

(٤) يراجع: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: المؤلف: لابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ)- المحقق: عبد الغني الدقر-الناشر: الشركة المتحدة للتوزيع – سوريا؛ ص ٢٠٧، وشرح ابن عقيل ٢/ ١٢٣، وشرح الأشموني على الألفية ١/ ٤٢١.

وقال في الفصول: «والاسم الذي يُقام مقام الفاعل إما أن يكون مفعولا به وهو الأصل، ومع وجوده لا يُقام غيره مقامه...»[١].

والشاهد القرآني الذي استشهد به يؤصل هذا المذهب عنده؛ إذ وقع المفعول به نائبا عن الفاعل -وإن لم يكن معه غيره- إلا أنه صرح بمذهبه في البيتين اللذين ذكرتهما من درته، وكذلك في فصوله الخمسين.

وقد وجدت الاستشهاد بهذا الشاهد قليلا في كتب النحو التي بين يدي؛ فلم أجده إلا عند ابن هشام من القدماء؛ إذ يقول: «فينوب عنه في رفعه، وعمديته، ووجوب التأخير عن فعله، واستحقاق للاتصال به، وتأنيث الفعل لتأنيثه-واحد من أربعة[٢]؛ الأول: المفعول به، نحو: ﴿وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾... ولا ينوب غير المفعول به مع وجوده، وأجازه الكوفيون مطلقا؛ لِقراءة أبي جعفر: ﴿لِيُجْزَى قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٣]، والأخفش بشرط تقدم النائب؛ كقوله[٤]:

..... ما دام معنيا بذكرٍ قلبَهُ

وقوله:

لم يُعْنَ بالعلياء إلا سيدا[٥] .....»[٦].

---

(١) الفصول الخمسون؛ ص١٧٧.

(٢) هي: المفعول به، والجار والمجرور، والظرف المتصرف المختص، والمصدر المختص؛ ينظر: أوضح المسالك ٢/ ١٢١-١٢٧.

(٣) سورة الجاثية: من الآية ١٤، وتنظر القراءة في: النشر في القراءات العشر ٢/ ٣٧٢.

(٤) هذا عجز بيت من الرجز، وصدره: وإنما يُرضي المُنيبُ ربَّه...؛ وقائله غير معروف؛ ينظر: تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد؛ لابن هشام؛ ص ٤٩٧.

(٥) هذا صدر بيت من الرجز، وعجزه: ولا شفَى ذا الغيّ إلا ذو الهدى...؛ وهو لرؤبة بن العجاج في ملحق ديوانه؛ ص ١٧٣.

(٦) يراجع: أوضح المسالك ٢/ ١٢١-١٢٨ .

وقد ذكر النحاة الشاهد كثيرا في قضية الإشمام عند بناء الفعل لما لم يُسَمَّ فاعله، وهي قضية لغوية صرفية لا تناسب بحثنا الذي ندرسه.

وامتدادا للسير مع ابن معطٍ في أبياته يجدر بنا في هذه المسألة دراسة: هل يجوز نيابة غير المفعول مع وجوده؟

قدَّمتُ أن البصريين يمنعون ذلك، ويجيزه الكوفيون والأخفش. والمُراجع لكتب النحو يجد اجتهادا متكلَّفا لدى البصريين ومن تبعهم لإثبات مذهبهم؛ بدءًا من سيبويه(١)، ومرورا بالمبرد(٢)، وابن السراج(٣)، والوراق(٤)، وابن جني(٥)، والمجاشعي(٦)، والأنباري(٧)، وابن يعيش(٨)، والرضي(٩)، وغيرهم.

بل أحيانا نجد لهجة شديدة في إنكار الأمر؛ ويكفي هنا أن نذكر كلام ابن جني في إنابة غير المفعول مع وجوده؛ إذ يقول: «هذا من أقبح الضرورة، ومثله لا يعتد به، بل لا يثبت إلا محتقَرا شاذا»(١٠).

ويعلل العكبري لذلك قائلا: «وَإِذا كَانَ فِي الْكَلَام مفعول بِهِ صَحِيح جُعل القائَم مَقامَ الْفَاعِل دون الظّرْف وحرف الجرّ؛ لأربعة أوجه:

---

(١) الكتاب ١/ ٤٢.

(٢) المقتضب ٤/ ٥١، ٥٢.

(٣) الأصول ١/ ٧٩.

(٤) علل النحو؛ ص ٢٨٠.

(٥) الخصائص ١/ ٣٩٨.

(٦) شرح عيون الإعراب؛ ص ٧٨.

(٧) أسرار العربية؛ ص ٩٥.

(٨) شرح المفصل ٧/ ٧٥، ٧٦.

(٩) شرح الكافية ١/ ١٩٣- ١٩٥.

(١٠) الخصائص ١/ ٣٩٨.

أحدُها: أنَّ الْفِعْل يصل إِلَيْهِ بِنَفسِهِ كَمَا يصل إِلَى الْفَاعِل بِخِلَاف الظّرْف.

وَالثَّانِي: أنَّ الْمَفْعُول بِهِ شريك الْفَاعِل؛ لأنَّ الْفَاعِل يوجِد الْفِعْل وَالْمَفْعُول بِهِ يحفظه من حيث كان محلا له.

وَالثَّالِث: أنَّ الْمَفْعُول فِي الْمَعْنى قد جعل فَاعِلا فِي اللَّفْظ؛ كَقَوْلِك مَاتَ زيد. وطلعت الشَّمْس. وهما فِي الْمَعْنى مفعول بهما بِخِلَاف الظّرْف.

وَالرَّابِع: أنَّ من الْأَفْعَال مَا لم يُسمَّ فَاعله بِحَال؛ نَحْو عُنيت بحاجتك. وبابه، وَلم يسند إلاَّ إِلَى مفعول بِهِ صَحِيح؛ فدلَّ على أنّه أشبه بالفاعل.

وَقَالَ الكوفيُّون: يجوز إِقَامَة الظّرْف مقَام الْفَاعِل وَإِن كَانَ مَعَه مفعول صَحِيح؛ لِأَنَّهُ يصير مَفْعُولا بِهِ على السعَة وَهَذَا ضَعِيف لما ذكرنَا»[١].

والحق أن علل العكبري كانت مقنعة للغاية لولا كثرة السماع الوارد في المسألة معزِّزًا رأي الكوفيين والأخفش، وقد ذكرت سابقا قراءة أبي جعفر وبيتين من الشعر، وفي كتب النحو أبيات أخرى[٢]، ولكني أريد هنا ألّا أنسى حديثي عن الشاهد القرآني؛ لذلك أذكر قراءتين أخريين فيه:

الأولى: قوله-تعالى-: ﴿ويُخْرَجُ له يومَ القيامةِ كتابًا يلقاه منشورا﴾[٣].

الثانية: ﴿لولا نُزِّلَ عليه القرآنَ﴾[٤] بنصب (القرآن).

ومن المعلوم أن القراءة مقدمة على قواعد النحو، وخلاف ذلك وهْم وقع

---

(١) ينظر: التبيين؛ ص٢٦٨، واللباب ١/ ١٩٥.

(٢) يراجع: شرح التسهيل ٢/ ١٢٨، وهمع الهوامع ١/ ٥٨٥ وما بعدهما، وغيرهما من كتب النحو.

(٣) سورة الإسراء: من الآية ١٣، والقراءة عشرية لأبي جعفر؛ ينظر: النشر ٢/ ٣٠٦.

(٤) سورة الفرقان: من الآية ٣٢، والقراءة شاذة ذكرها الرضي في: شرح الكافية ١/ ١٩٤. وقد بحثت عنها في كتب القراءات والتفسير المطبوعة؛ فلم أعثر عليها.

فيه كثير من الناس؛ إذ «يظن بعضهم أن القراءة يجب أن تكون موافقة لقواعد النحو، فإذا لم تكن كذلك وجب ردها أو وصفها بالضعف. وقد وقع في هذا الوهم كثير من النحويين الكبار؛ أمثال: الزجاج، وأبي علي الفارسي، والزمخشري... والصحيح أن القراءة مقدّمة على النحو وسابقةٌ له، ويجب أن تكون قواعد النحو خادمةً للقراءة وعلى وفقها، وليس العكس»(١).

وهذا الذي جعل علَما نحويًّا كابن مالك يختار خلاف ما ذهب إليه البصريون في المسألة؛ إذ يقول: «وأجاز الأخفش والكوفيون نيابة غير المفعول به مع وجوده، وبقولهم أقول؛ إذ لا مانع من ذلك، مع أنه واردعن العرب...»(٢).

المبحث السابع

الشواهد القرآنية الواردة في باب الضمير

فيه خمس مسائل:

❑ المسألة الأولى: ضمير الشأن

الشاهد قوله-عز وجل-: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾(٣).

قال(٤) ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومنه ما تفسيرُه بجملهْ ... وهو ضميرُ الشأنِ حلَّ قبلهْ

موقعُهُ في الابتدا وإنَّا ... وبابِ كانَ مع بابِ ظنَّا

---

(١) ينظر: التوجيهات والآثار النحوية والصرفية للقراءات الثلاثة بعد السبعة؛ د/ علي فاخر ١/ ٢٣.

(٢) شرح التسهيل ٢/ ١٢٨.

(٣) سورة الإخلاص: من الآية ١.

(٤) الدرة الألفية؛ ص ٢٤ (الأبيات ٣٣٨-٣٤٠).

كقوله-جلَّ-: «هو اللهُ أحد» .....

تعددت أنواع الضمائر ومعانيها في لغتنا العربية، والضمير لابد له من مرجع يفسره؛ ومن هذه الضمائر ما يسميه البصريون ضمير الشأن أو الحديث أو القصة، ويسميه الكوفيون المجهول، وهذا الضمير يحتاج إلى جملة بعده تفسره اسمية كانت أو فعلية.

وقد استشهد ابن معطٍ على تفسيره بجملة اسمية بالشاهد القرآني الكريم الذي صدرت به المسألة؛ إذ إن ضمير الشأن هنا هو ﴿هُوَ﴾ والجملة الاسمية المفسرة ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾.

والشاهد مذكور لدى النحويين قبل ابن معطٍ وبعده؛ يقول الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويقدمون قبل الجملة ضميراً يسمى ضمير الشأن والقصة، وهو المجهول عند الكوفيين؛ وذلك نحو قولك: هو زيد منطلق؛ أي: الشأن والحديث زيد منطلق، ومنه قوله-عز وجل-: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ ويتصل بارزاً في قولك: ظننته زيدٌ قائمٌ، وحسبته قام أخوك، وأنه أَمَةُ الله ذاهبةٌ، وأنه يأتنا نأته، وفي التنزيل: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ﴾[1]، ومستكنًّا في قولهم: ليس خلقَ اللهُ مثلَه. وكان زيدٌ ذاهبٌ. وكان أنت خيرٌ منه. و﴿كاد تزيغُ قلوبُ فريقٍ مِنهُم﴾[2]. ويجيء مؤنثًا إذا كان في الكلام مؤنث؛ نحو قوله-تعالى-: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ﴾. وقوله-تعالى-: ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[3]»[1].

---

(١) سورة الجن: من الآية ١٩.

(٢) سورة التوبة: من الآية ١١٧؛ قال ابن مجاهد: «قَرَأَ حَمْزَة وَحَفْص عَن عَاصِم: (كَاد يزِيغ) بِالْيَاءِ. وَقَرَأَ أَبُوبكر فى رِوَايَته عَن عَاصِم وَالْبَاقُونَ: (تزِيغ) بِالتَّاءِ». السبعة في القراءات؛ ص ٣١٩.

(٣) سورة الشعراء: من الآية ١٩٧، قال ابن مجاهد: «كلهم قَرَأَ: (أَو لم يكن لَهُم) =

وهذا النص من الزمخشري حصر ضمير الشأن في جميع أشكاله وألوانه؛ فهو يأتي بارزا منفصلا ومتصلا، ويأتي مستترا، وفي كل ذلك يأتي مذكرا ومؤنثا.

وذكر ابن هشام(٢) الشاهد في المواضع التي يجوز أن يعود فيها الضمير على متأخر لفظا ورتبة؛ يقول: «الْمَوَاضِع الَّتِي يعود الضَّمِير فِيهَا على مَا تَأَخّر لفظا ورتبة؛ وَهِي سَبْعَة(٣):... الرَّابع: ضمير الشَّأْن والقصة؛ نَحْو: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، وَنَحْو: ﴿فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ أَبْصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾. والكوفي يُسَمِّيه ضمير الْمَجْهُول».

ومما يجدر ذكره هنا أن لضمير الشأن أحكاما يخالف بها القياس، وتميزه من غيره من الضمائر؛ وهذه الأحكام خمسة:

«**أَحدهَا**: عوده على مَا بعده لُزُوما؛ إِذْ لَا يجوز للجملة المفسرة لَهُ أَن تتقدم هِيَ وَلَا شَيْء مِنْهَا عَلَيْهِ.

وَالثَّانِي: أَن مفسّره لَا يكون إِلَّا جملَة وَلَا يُشَارِكهُ فِي هَذَا ضمير. وَأَجَازَ الْكُوفِيُّونَ والأخفش تَفْسِيره بمفرد لَهُ مَرْفُوع؛ نَحْو: كَانَ قَائِما زيد. وظننته قَائِما عَمْرو. وهذا إِن سمع خرج على أَن الْمَرْفُوع مُبْتَدأ وَاسم (كَانَ) وَضمير (ظننته) راجعان إِلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ فِي نِيَّة التَّقْدِيم، وَيجوز كَون الْمَرْفُوع بعد (كَانَ) اسْما لَهَا. وَأَجَازَ الْكُوفِيُّونَ: إِنَّه قَامَ. وَإِنَّهُ ضرب. على حذف الْمَرْفُوع وَالتَّفْسِير بِالْفِعْلِ مَبْنِيا للْفَاعِل أَو للْمَفْعُول؛ وَفِيه فسادان: التَّفْسِير بالمفرد، وَحذف مَرْفُوع الْفِعْل.

وَالثَّالِث: أَنه لَا يتبع بتابع فَلَا يُؤَكد وَلَا يعْطف عَلَيْهِ وَلَا يُبدل مِنْهُ.

وَالرَّابع: أَنه لَا يعْمل فِيهِ إِلَّا الِابْتِدَاء أَو أحد نواسخه.

=

بِالْيَاءِ/ آية/ نصبا غير ابْن عَامر فَإِنَّهُ قَرَأَ: (أَو لم تكن لَهُم) بِالتَّاءِ/ آية/ رفعا». السبعة؛ص ٤٧٣

(١) ينظر: المفصل؛ ص ١٧٣.

(٢) ينظر: مغني اللبيب؛ ص ٦٣٦.

(٣) تنظر بقية المواضع مفصلة في: المرجع السابق نفسه.

وَالْخَامِس: أَنه ملازم للإفراد؛ فَلَا يثنى وَلَا يجمع وَإِن فسر بحديثين أَو أَحَادِيث؛ وَإِذا تقرر هَذَا علم أَنه لَا يَنْبَغِي الْحمل عَلَيْهِ إِذا أمكن غَيره»[١].

هذا، وفي الشاهد وجهة إعرابية أخرى[٢]؛ هي ألّا يكون الضميرُ ضميرَ شأن، ولكنه ضمير المسؤول عنه؛ أي: كأنّ سائلا سأل: من هو الله؟ فكانت الإجابة: هو الله أحد.

وعلى ذلك يكون (هو) مبتدأ، و(الله) خبره، و(أحد) خبرا ثانيا أو بدلا؛ فالخبر هنا مفرد وليس جملة كما هو الحال مع ضمير الشأن.

❑ المسألة الثانية: العامل في ضميرِ المعمول المُتنازَعِ فيه

الشاهد قوله -تعالى-: ﴿ءَاتُونِيٓ أُفۡرِغۡ عَلَيۡهِ قِطۡرٗا﴾[٣]. وقوله -سبحانه- ﴿هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ﴾[٤].

قال[٥] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

.....	ومنه ما فُسِّرَ باسمٍ انفردْ
وذاك في عطفِ عواملٍ على	عواملٍ تَنازَعُ اسمًا انجلَى
كمِثْلِ زارني وزرتُ عمرا	ومنه: «آتوني أُفْرِغْ عليه قِطْرا»
فسيبويهِ يُعمِلُ الأخيرا	في ظاهرٍ ويجعلُ الضميرا
في أسبقِ الفعلينِ وهْو أولى	وعَكَسَ الكوفيُّ هذا القولا

---

(١) ينظر: مغني اللبيب؛ ص ٦٣٥، وما بعدها.

(٢) تراجع: حاشية (٢) أوضح المسالك ١/ ١٩٨ بتحقيق/ يوسف البقاعي.

(٣) سورة الكهف: من الآية ٩٦.

(٤) سورة الحاقة: من الآية ١٩، وتمامها: ﴿فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ﴾.

(٥) الدرة الألفية؛ ص ٢٤ (الأبيات ٣٣٨-٣٤٠).

يشهدُ «هاؤُمُ اقرءُوا كتابيهْ» لسـيبويهِ واللغـاتُ العاليـهْ

من الضمائر التي تُفَسَّر باسم بعدها ضمير المعمول المتنازَع فيه؛ وضابط التنازع: أَن يتَقَدَّم عاملان أَو أَكثر ويتأخر مَعْمُولٌ أَو أَكثر، وَيكون كلٌّ من الْمُتَقَدّمِ طَالبا لذلك الْمُتَأَخِّر(١).

وقد «اتفق النحويون على أن العاملينِ أو العوامل إذا توجَّهت إلى اسم واحد؛ فالعوامل أو العاملان لا يعملان معا في ذلك، بل يعمل أحدهما في مضمره والآخر في ظاهره -ما خلا الفراء؛ فإنه تارة يُجيز أن يتوجه العاملان إلى الظاهر الواحد إذا اتفقا في العمل؛ نحو: قام وقعد زيدٌ. فيَرْفَعُ (زيد) بهما، وتارة يبرز الضمير بعد المظهر؛ فيقول: قام وقعد زيدٌ هو. فـ(هو) فاعل الفعلِ الأول، وذكر بعد (زيد) لا قبله؛ لتقدم ما يعود إليه لفظا»(٢). وهذا التوجه من العاملينِ أو العوامل إلى الاسم يكون: إما في جهة الفاعلية؛ نحو: قام وقعد زيدٌ. أو المفعولية؛ نحو: ضربتُ وأهنتُ زيدا. أو الأول منهما بجهة الفاعلية والثاني بجهة المفعولية؛ نحو: زارني وزرتُ عمرا.

أو الأول بجهة المفعولية والثاني بجهة الفاعلية؛ نحو: ضربتُ وقام زيد.

وهناك خلاف(٣) بين البصريين والكوفيين في العامل: هل هو الأول أو الثاني؟ اختار الكوفيون الأول لسبقه، والبصريون الأخير لقربه(٤).

---

(١) ينظر: قطر الندى؛ ص ١٩٨.

(٢) ينظر: الصفوة الصفية في شرح الدرة الألفية ١/ ٦٠١ بتصرف.

(٣) فصّل الأنباريُّ القول في هذه المسألة في: الإنصاف في مسائل الخلاف: لأبي البركت الأنباري (المتوفى: ٥٧٧هـ)-الناشر: المكتبة العصرية-الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م؛ المسألة (١٣) ١/ ٧٣ وما بعدها.

(٤) ينظر: أوضح المسالك ٢/ ١٧٤.

وقد ذكر ابن معط شاهدين قرآنيَّينِ جليلين في هذه المسألة؛ لتأييد رأي البصريين؛ أما الأول فهو قوله-عز وجل-: ﴿ءَاتُونِيٓ أُفۡرِغۡ عَلَيۡهِ قِطۡرٗا﴾.

فـ﴿ءَاتُونِيٓ﴾ فعل وفاعل ومفعول يحْتَاج إِلَى مفعول ثَان، و﴿أُفۡرِغۡ﴾ فعل وفاعل يحْتَاج إِلَى مفعول، وَتَأَخر عَنْهُمَا ﴿قِطۡرٗا﴾ وكل مِنْهُمَا طَالب لَهُ.

وأما الشاهد الثاني فقوله -تعالى-: ﴿هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ﴾ ففي الآية الكريمة اسم الفعل «هاؤم: خذوا» والفعل «اقرؤوا» يطلبان «كتابِيَه» مفعولا به.

فالعمل في الشاهدينِ الكريمين للثاني، ولو كان العمل للأول لأضمر في الثاني وقال: «أفْرِغْه». وقال: «اقرؤوه».

والشاهدان مذكوران في كتب النحو قبل ابن معطٍ وبعده(١).

❑ المسألة الثالثة: عَوْدُ الضميرِ على مصدرٍ محذوف

الشاهد قوله-سبحانه-: ﴿بَلۡ هُوَ شَرّٞ لَّهُمۡۖ﴾(٢).

قال(٣) ابنُ معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أمّا سياقُ القولِ فهْو مثلُ «بَلْ هُوَ شَرّ» والمرادُ البخلُ

في لغة القرآن الشريفة يجوز أن يعود ضميرٌ على مصدرٍ ليس مذكورا في

---

(١) ينظر: المُفَصَّل للزمخشري ص ٣٩، اللباب في علل البناء والإعراب: لأبي البقاء العكبري (المتوفى: ٦١٦هـ)-المحقق: د. عبد الإله النبهان-الناشر: دار الفكر – دمشق-الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م ١/ ١٥٤، أوضح المسالك ٢/ ١٧٤، شرح الأشموني للألفية ١/ ٤٥٢، النحو المُصَفَّى ص ٧٠١، الرابط وأثره في التراكيب في العربية ص ١٦٨ وما بعدها.

(٢) سورة آل عمران: من الآية ١٨٠، وتمامها: ﴿وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ هُوَ خَيۡرٗا لَّهُمۖ بَلۡ هُوَ شَرّٞ لَّهُمۡۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِۦ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾.

(٣) الدرة الألفية؛ ص ٢٤ (البيت ٣٤٦).

الكلام، وإنما يفهم من السياق بدلالة فعله عليه، وقد استشهد ابنُ معطٍ في ألفيته على ذلك بشاهد قرآني كريم هو قوله-عز وجل-: ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُم ۖ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ ۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا۟ بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾.

فـ﴿ هُوَ ﴾ مبتدأٌ، و﴿ شَرٌّ ﴾ خبره، وهذا المبتدأ ﴿ هُوَ ﴾ يعود على ما دلّ عليه ﴿ يَبْخَلُونَ ﴾ وهو المصدر غير المصرَّح به: «البُخْل»(١).

وإذا كان ابن معطٍ قد استشهد بهذا الجزء من الآية الكريمة فإن من يطالع كتب النحويين قبله يجدهم يستشهدون بالجزء الأول منها؛ وهو ﴿ هُوَ خَيْرًا ﴾ إذ إن الضمير يعود على (البخل) الذي دلّ عليه ﴿ يَبْخَلُونَ ﴾؛ يقول سيبويه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله-عز وجل-: ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُم ﴾؛ كأنه قال: ولا يحسبن الذين يبخلون البُخلَ هو خيرا لهم. ولم يذكر البخل؛ اجتزاءً بعلم المخاطَب بأنه البخل، لذكره ﴿ يَبْخَلُونَ ﴾»(٢).

وقد كان استشهاد ابن معطٍ بقوله-سبحانه-: ﴿ بَلْ هُوَ شَرٌّ ﴾ موفَّقًا؛ لأنه لا خلاف بين أهل العلم من المعربين والمفسرين على أن ﴿ هُوَ ﴾ مبتدأ، و﴿ شَرٌّ ﴾ خبره؛ فالضمير هنا عمدة في الجملة، ولا بُدَّ له من مرجع، وأما ﴿ هُوَ ﴾ الأولى فالمعربون على أنه فصلٌ، وضمير الفصل يكون زائدا في الإعراب ولا يُعوَّل عليه في المرجع؛ قال النحاس: فأمّا ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ ﴾ على قراءة نافع فـ﴿ ٱلَّذِينَ ﴾ في موضع رفع والمفعول الأول محذوف. قال الخليل وسيبويه والكسائي والفراء: والمعنى: البخلَ هو خيرًا لهم، و﴿ هُوَ ﴾ زائدة، عماد عند الكوفيين وفاصلة عند

---

(١) الصفوة الصفية ١/ ٦٠٦ بتصرف.

(٢) الكتاب ٢/ ٣٩١، وينظر: المقتضب: لأبي العباس المبرد (المتوفى: ٢٨٥هـ)-تح: محمد عبد الخالق عضيمة-الناشر: عالم الكتب. – بيروت ٢/ ١٣٦، والأصول ١/ ٧٩-٢/ ١٧٦، والإنصاف ١/ ١١٣، .

البصريين... ويجوز في العربية:هو خير لهم؛ ابتداء وخبر. ﴿بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ﴾ ابتداء وخبر»[١].

❑ المسألة الرابعة: الضميرُ المفَسَّرُ في النَّفْس

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿فَقَالَ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ﴾[٢].

قال[٣] ابنُ معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أمّا الذي تفسيره في النَّفْسِ «حتّى توارتْ» فيه ذِكْرُ الشَّمسِ

هذه صورة أخرى من صور عَوْدِ الضمير في لغة القرآن؛ ألا وهي عوده على شيء مقدَّرٍ في النفس، وقد استشهد ابن معطٍ في ألفيته على ذلك بالآية الكريمة المذكورة؛ ففي الفعل ﴿تَوَارَتْ﴾ ضمير يعود على اسم مقدر في النفس وهو (الشمس)؛ ومما يدل على ذلك التقدير ذكرُ «العَشيّ» في الآية السابقة ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِٱلْعَشِيِّ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ٱلْجِيَادُ﴾[٤].

وقد كان الشاهد الكريم دليلا على هذه المسألة للنحويين قبل ابن معطٍ وبعده؛ يقول الأنباري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جاز الإضمار مع عدم تقدم ذكر المظهر لدلالة الحال عليه؛ كما قال-تعالى-: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ﴾ يعني: الشمس وإن لم يجرِ لها ذكر، وكما قال-تعالى-: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[٥]، يعني الأرض»[٦].

---

(١) إعراب القرآن؛ للنحاس ص ١٩١.

(٢) سورة ص: الآية ٣٢ .

(٣) الدرة الألفية؛ ص ٢٤ (البيت ٣٤٨).

(٤) سورة ص: الآية ٣١، ويراجع التحليل المذكور في: الصفوة الصفية ١/ ٦١٠ بتصرف .

(٥) سورة الرحمن: الآية ٢٦.

(٦) الإنصاف ١/ ٨٠.

وقال السيوطيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتۡ بِٱلۡحِجَابِ ﴾ أَي: الشَّمْس أغنى عَن ذكرهَا ذكر الْعشي»(١).

❑ المسألة الخامسة: ضمير الفصل

الشاهد قوله-عز وجل-: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ﴾(٢).

قال(٣) ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والفَصْلُ بينَ المبتدا والخبرِ ... إنْ عُرِّفا اخْتُصَّ بهذا المُضمر

يجيءُ في «كانَ» وبابِ «إنّـا» ... وبابِ «ما» أيضًا وبابِ «ظنّا»

كَمِثْـلِ «إنَّـهُ هُـوَ الغفـورُ» ... فـ«هُـوَ» فَصْـلٌ زائـدٌ ضـمير

يتوسط بين المبتدأ وخبره قبل دخول العوامل اللفظية وبعده إذا كان الخبر معرفة أو مضارعـًا له في امتناع دخول حرف التعريف عليه؛ كـ: أفعل من كذا-ضمير رفعٍ منفصل يفصل بين الوصفية والخبرية؛ ويسميه البصريون فصلا والكوفيون عمادًا؛ مثل: عليٌّ الناجحُ، وعليٌّ هو الناجحُ. فكلمة (الناجح) في المثال الأول تحتمل الوصفية والخبرية، ولكنها في الجملة الثانية لا تحتمل إلا الخبرية لوجود ضمير الفصل (هو).

وقد استشهد ابن معطٍ في ألفيته على وقوع هذا الضمير بين اسم (إنّ) وخبرها بشاهد قرآنيٍّ؛ هو قوله-تعالى-: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ﴾، وهذا الشاهد جاء في ختام ثلاث آيات من القرآن الكريم-حسبما أحصيتُ-وهي:

---

(١) همع الهوامع ١/ ٢٦٥.

(٢) سورة يوسف: من الآية ٩٨، وتمامها: ﴿ قَالَ سَوۡفَ أَسۡتَغۡفِرُ لَكُمۡ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾.

(٣) الدرة الألفية؛ ص ٢٥ (الأبيات ٣٥١-٣٥٣).

الأولى-آية يوسف التي معنا، وقد جعلتها هي الشاهد الواردَ في ألفية ابن معطٍ؛ لأنها أول آية ذكرت تبعا لترتيب المصحف.

الثانية-آية القصص (١٦) إذ يقول الله-سبحانه-: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾.

الثالثة-آية الزمر (٥٣) وهي قوله-تعالى-: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾.

وحسبَ اطلاعي على كتب النحو التي بين يدي-لم أجد من النحويين من استشهد بالشاهد الكريم قبل[١] ابن معطٍ وبعده[٢]، ولكنني وقعت على شواهد قرآنية أخرى لهم في مسألة ضمير الفصل بوجه عام؛ مثل قوله-تعالى-: ﴿ وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ الْحَقَّ ﴾[٣]، وقوله: ﴿كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ﴾[٤]، وقوله: ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُم ﴾[٥]، وقوله: ﴿إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا ﴾[٦]، وقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ﴾[٧].

ولعل الذي دعا ابن معط إلى اختيار هذا الشاهد هو الالتزام بنظم الألفية القائم على أن الشطر الثاني من البيت ينتهي بالحرف نفسه الذي ينتهي به الشطر الأول (الغفورُ-ضميرُ) وإلا فهناك شواهد قرآنية أخرى لوقوع ضمير الفصل بين

---

(١) ينظر على سبيل المثال: المفصل؛ ص ١٧٢، .

(٢) ينظر على سبيل المثال: حاشية الصبان ١/ ٤١٧.

(٣) سورة الأنفال: من الآية ٣٢.

(٤) سورة المائدة: من الآية ١١٧.

(٥) سورة آل عمران: من الآية ١٨٠.

(٦) سورة الكهف: من الآية ٣٩.

(٧) سورة الذاريات: من الآية ٥٨.

اسم (إنَّ) وخبرها؛ مثل الآية الأخيرة السابقة، ومثل قوله-تعالى-: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[1].

المبحث الثامن

الشواهد القرآنية الواردة في باب الموصول

فيه مسألة:

❑ دخول الفاء في الخبر

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾[2].

قال[3] ابنُ معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وتَـدْخُلُ الفـاءُ إذا وصـلْتَها ... بالفعلِ أو ظرْفٍ كما أدخلْتَها

في خبرِ الموصوفِ أيضًا بهما ... إذْ شُبِّها بالشرطِ حيثُ أُبْهِما

نحوُ: الذي يُعْطِي فجاوِزْ عَنْهُ ... «ومَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ» فَمِنْهُ

إذا كان الاسم الموصول مبتدأ، وصلته جملة فعلية أو شبه جملة-جاز دخول الفاء في خبره؛ لأنه يشبه الشرط من حيث الإبهام؛ مثل: الذي يتفوقُ فله جائزة. الذي عندك فله الأمانُ. الذي بك من خيرٍ فمن الله.

وقد استشهد ابن معطٍ على ذلك في ألفيته بشاهد قرآنيّ كريم؛ هو قوله-تعالى-: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ وإن كان قال: (منه) بدلا من (من الله)

---

(١) سورة يوسف: من الآية ٨٣.

(٢) سورة النحل: من الآية ٥٣، وتمامها: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾.

(٣) الدرة الألفية؛ ص ٢٧ (الأبيات ٣٨١-٣٨٣).

وذلك مراعاة لنظم الألفية-فإن الجزء الأكبر من الآية موجود.

والتقدير: «والذي استقرّ بكم من نعمة فهو من الله؛ فـ(ما) مبتدأ، و(بكم) ظرف؛ هو صلة (ما) والفاء في (فمن الله) داخلة على مبتدإ محذوف؛ والتقدير: فهو من الله. والجملة خبر (ما)»[١].

ولقائل أن يقول: كيف يكون ما قبل الفاء سببا فيما بعدها في هذه الآية؟ وهل يجوز أن يكون التقدير: ما حصل بكم من نعمة سبب في كونها من الله؟! بل العكس أولى؛ فإن كونها من الله سبب في استقرارها بهم.

وجواب ذلك أن يقال:«استقرار النعمة بهم غيرَ معلومة عندهم أنها من الله- سببٌ في إعلامهم أنها من الله»[٢].

والقضية مطروقة قبل ابن معطٍ وبعده؛ فهذا سيبويه يسأل الخليل؛ فيقول:

«وسألته عن قوله: الذي يأتيني فله درهمان، لم جاز دخول الفاء ها هنا والَّذي يأتيني بمنزلة عبد الله، وأنت لا يجوز لك أن تقول عبد الَّله فله درهمان؟ فقال: إنَّما يحسن في الَّذي؛ لأنه جعل الآخر جوابًا للأوَّل، وجعل الأول به يجب له الدرهمان، فدخلت الفاء ها هنا، كما دخلت في الجزاء إذا قال: إن يأتني فله درهمان. وإن شاء قال: الذي يأتيني له درهمان؛ كما تقول: عبد الَّله له درهمان غير أنَّه إنما أدخل الفاء لتكون العطّية مع وقوع الإتيان، فإذا أدخل الفاء فإنما يجعل الإتيان سبب ذلك. فهذا جزاء وإن لم يجزم؛ لأنَّه صلة»[٣].

وكلامهما لا يحتاج إلى مزيد بيان، وإن كان شاهدنا الكريم لم يُذكَر عندهما.

ويفصل الزمخشري القول فيها مع ذكر الشاهد؛ إذ يقول: «إذا تضمن المبتدأ

---

(١) الصفوة الصفية ١/ ٦٦٤.

(٢) المرجع السابق ١/ ٦٦٥ .

(٣) الكتاب ٣/ ١٠٢ .

معنى الشرط جاز دخول الفاء على خبره؛ وذلك على نوعين: الاسم الموصول والنكرة الموصوفة إذا كانت الصلة أو الصفة فعلاً أو ظرفًا؛ كقوله-تعالى-: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ وقوله: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾»(١).

وتعرض السيوطي لهذه المسألة في همعه(٢) قائلا: «وَمِثَال الْمَجْرُور قَوْله -تَعَالَى-: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾. وَمِثَال الْجُمْلَة قَوْله-تَعَالَى-: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾(٣). وَيدل على أَن (مَا) مَوْصُولَة سُقُوط الْفَاء فِي قِرَاءَة نَافِع وَابْن عَامر».

المبحث التاسع

الشواهد القرآنية الواردة في باب الإضافة

فيه مسألة:

❑ الإضافة غير المحضة

الشاهد قوله-عز وجل-: ﴿غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾(٤)، وقوله: ﴿إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ ﴾(٥)، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ ﴾(١).

---

(١) المفصل؛ ص ٤٧.

(٢) ١/ ٤٠٤.

(٣) سورة الشورى: من الآية٣٠، وتراجع قراءة نافع وابن عامر في: حجة القراءات ص٦٤٢، والقراءة لهما خاصة بآية الشورى فقط، وأما شاهدنا فليس فيه إسقاط الفاء عندهما.

(٤) سورة المائدة: من الآية ١، وتمامها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾.

(٥) سورة الزمر: من الآية ٣٨، وتمامها: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ =

قال(٢) ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وَغَيْـرُ مَحْضَـةٍ لِنُـونٍ قُـدِّرا ... فَلَـمْ تُعَرِّفْـهُ كَمَـا لَـوْ ظَهَـرا

مِنْهُ اسـمُ فاعـلٍ أُريـدَ الحـالُ ... فيــهِ مُضــافًا أو الاســتقبالُ

كضاربِ العبدِ وكاسِي زيـدِ ... دليلُـهُ «غيـرَ مُحلِّـي الصـيدِ»

ومِثْلُ ذاك «كاشفاتُ ضُـرِّهِ» ... وقـد رُوِيَ كـذا «مُـتِمُّ نُـورِهِ»

الإضافة نوعان: محضة، وغير محضة؛ وتسمى هذه بالإضافةَ اللفظية والإضافة المجازيَّةَ؛ أما تسميتها باللفظية فلأنّ فائدتها راجعة إلى اللفظ فقط، وهو التخفيف اللفظي، بحذف التنوين ونوني التثنية والجمع، وأما تسميتها بالمجازية فلأنها لغير الغرض الأصلي من الإضافة. وإنما هي للتخفيف، وأما تسميتها بغير المحضة فلأنها ليست إضافة خالصة بالمعنى المراد من الإضافة بل هي على تقدير الانفصال.

وهي ما لا تُفيدُ تعريف المضاف ولا تخصيصَهُ وإنما الغرَضُ منها التّخفيفُ في اللفظ، بحذفِ التنوينِ أَو نوني التّثنيةِ والجمع.

وضابطُها أَن يكون المضاف اسمَ فاعلٍ أو مُبالغةَ اسمِ فاعلٍ، أو اسمَ مفعولٍ، أو صفةً مُشبّهةً، بشرط أن تضافَ هذهِ الصفاتُ إلى فاعلها أو مفعولها في المعنى؛ نحو: هذا الرجلُ طالبُ علمٍ. رأَيتُ رجلاً نَصّارَ المظلومِ. انصرْ رجلاً مهضومَ الحقِّ. عاشِرْ رجلاً حسَنَ الخُلُق.

= مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴾.

(١) سورة الصف: من الآية ٨، وتمامها: ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾.

(٢) الدرة الألفية ص ٢٨ (الأبيات ٣٩٩-٤٠٢).

وقد استشهد ابن معط على الإضافة غير المحضة بثلاثة شواهد قرآنية كلها من قبيل إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله؛ هي:

الأول- قوله -سبحانه-: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾.

الثاني- قوله -عز وجل-: ﴿إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ﴾.

الثالث- قوله -جل وعلا-: ﴿وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ﴾.

ففي الشاهد الأول أضيف اسم الفاعل (مُحِلِّي) إلى مفعوله (الصَّيْد) والغرض منه هو تبيين أن مما يحذف للتخفيف في الإضافة غير المحضة-نون الجمع، وأيضا مجيء اسم الفاعل من غير الثلاثي وهو جمع.

وأما الشاهدان الثاني والثالث فلم يبعدا عما دل عليه الشاهد الأول؛ فقد جاء «كَاشِفَات» جمعا ولكنه للمؤنث السالم؛ فحذف التنوين للتخفيف، والجمع، وجاء «مُتِمُّ» اسم فاعل من غير الثلاثي؛ وحذف التنوين تخفيفا.

وبالاطلاع على كتب[1] النحويين التي بين يديّ لم أجدهم يستشهدون بالشاهدين الأول والثاني في باب الإضافة أصالة، وإنما يستشهدون بهما في باب إعمال اسم الفاعل وقد تأتي الإشارة إلى بعض قواعد الإضافة غير المحضة.

وأما الشاهد الثالث: ﴿وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ﴾ فلم يستشهدوا به في أي باب من أبواب النحو -حسبما قَرَأتُ واطَّلَعت-.

المبحث العاشر

الشواهد القرآنية الواردة في باب التوابع

فيه مسألة:

---

(١) ينظر على سبيل المثال: الكتاب ١/ ١٦٦، وأوضح المسالك ٣/ ١٨٩، وهمع الهوامع ٣/ ١٧.

❑ التوكيد المعنوي بـ (أجمع) وأخواتها

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾[١].

قال[٢] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أَجْمَعُ أَكْتَعُ يَليهِ أَبْصَعُ ... أَبْتَعُ والكُلُّ لـ«كُلٍّ» يَتْبَعُ

كَمِثْلِ ما وردَ في القرآنِ ... والنّفسُ والعينُ مُقَدَّمانِ

التوكيد نوعان: لفظي؛ وهو تكرار اللفظ المؤكَّدِ؛ مثل قوله-تعالى-: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[٣]. فـ ﴿ صَفًّا ﴾ الثانية توكيد للأولى.

ومعنويٌّ؛ وله أسماء مخصوصة تقع بعد المؤكَّدِ؛ هي: (نَفسه، وعينه، وكله، وأَجْمَعُ [وأخواته]، وأجمعون، وجَمْعَاءُ، وجُمَع، وكلا، وكلتا)[٤].

وقد أشار ابن معط في ألفيته إلى شاهد قرآني على التوكيد المعنوي؛ إذ قال:(كَمِثْلِ ما وردَ في القرآنِ) وهو يقصد بذلك قوله-عز وجل-: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾.

وهنا فهمان[٥] لكلام ابن معط في قوله:(والكُلُّ لـ«كُلٍّ» يَتْبَعُ):

الأول- لا يؤكَّدُ بـ(أجمع أو أجمعون أو أكتع أو أبصع) إلا إذا سُبقتْ بـ (كُلّ). والآية المشار إليها تعضد هذا الفهم.

الثاني- إذا اجتمعت (أجمع أو أجمعون أو أكتع أو أبصع) مع (كلّ) وجب تقديم (كل) عليها، وليس شرطا وجود (كل) للتأكيد بالأسماء المذكورة. ويعضد

---

(١) سورة الحجر: الآية ٣٠، وسورة ص: الآية ٧٣.

(٢) الدرة الألفية ص ٣٠ (البيتان ٤٢٦، ٤٢٧).

(٣) سورة الفجر: الآية ٢٢.

(٤) اللمع؛ ص ٨٤.

(٥) الصفوة الصفية ١/ ٧٢٦-٧٢٨ بتصرف.

هذا الفهم قوله-تعالى-: ﴿ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾. ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾. وهذا على إعراب (أجمعين) توكيدا لضمير الجر والنصب في الآيتين، وأما إذا أعربناها حالًا فإننا نعود إلى الفهم الأول لكلام ابن معطٍ.

والذي أُراه أنه يجوز التوكيد بـ (أجمعين) من دون سبق (كل) له؛ وعليه فإنني أختار الفهم الثاني لكلام ابن معط في الشاهد المشار إليه في ألفيته؛ قال ابن هشام[١] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قَالَ بعض الْعلمَاء فِي قَوْله-تَعَالَى-: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾: فَائِدَةُ ذكرِ (كل) رفعُ وهمِ مَن يتَوَهَّم أَن الساجد الْبَعْض، وَفَائِدَةُ ذكرِ (أَجْمَعُونَ) رفعُ وهمِ من يتَوَهَّم أَنهم لم يسجدوا فِي وَقت وَاحِدٍ بل سجدوا فِي وَقْتَيْنِ مُخْتَلفين؛ وَالْأول صَحِيح، وَالثَّانِي بَاطِل؛ بِدَلِيل قَوْله-تَعَالَى-: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[٢] لِأَن إغواء الشَّيْطَان لَهُم لَيْسَ فِي وَقت وَاحِد؛ فَدلَّ على أَن ﴿أَجْمَعِينَ ﴾ لَا تعرض فِيهِ لِاتِّحَاد بِالْوَقْتِ وَإِنَّمَا مَعْنَاهُ كمعنى (كل) سَوَاء؛ وَهُوَ قَول جُمْهُور النَّحْوِيين، وَإِنَّمَا ذكر فِي الْآيَة تَأْكِيدًا على تَأْكِيد؛ كَمَا قَالَ-تَعَالَى-: ﴿ فَمَهِّلِ ٱلْكَٰفِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًۢا ﴾[٣]».

المبحث الحادي عشر

الشواهد القرآنية الواردة في باب المبتدأ والخبر

فيه مسألتان:

❑ المسألة الأولى: من صور الخبر المفرد

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾[٤].

---

(١) شرح شذور الذهب؛ ص ٥٥٣.

(٢) سورة ص: من الآية ٨٢.

(٣) سورة الطارق: الآية ١٧.

(٤) سورة الإخلاص: من الآية ١، وتمامها: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾.

قال[١] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وخـــبرُ المبتـــدإ المفيـــدُ اشـــتُقَّ او كـــان بـــه جمـــودُ

ويستوي التعريفُ والتنكيرُ وفي الـــذي تشـــتقُّهُ ضـــمير

تقولُ: «ربي اللهُ» و«اللهُ أحدْ» والنضـر جـوّابٌ وخالـد أسـدْ

الخبر المفرد يكون معرفة ونكرة وجامدا ومشتقا، وقد استشهد ابن معطٍ لذلك بآيتين:

الأولى-قوله-عز وجل-: ﴿رَبِّيَ ٱللَّهُ﴾[٢] فالخبر هنا معرفة جامد؛ وهو اسم الجلالة (الله) وليس فيه ضمير.

الثانية-قوله-سبحانه-: ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ فالخبر هنا نكرة مشتق، وهو (أحد) وفيه ضمير يعود على اسم الجلالة (الله) أي: هو.

و«كلمة (أَحَد) في الإثبات مشتقة من (الوِحْدَة) وهي الإفراد، والهمزة بدلٌ من (واو) وأما (أحد) في سياق النفي؛ نحو: ما جاءني أحد. فغير مشتقة، والهمزة فيه غير بدل من (واو) لأنه ليس معناه الوِحْدة والانفراد بل معناه الإحاطة والعموم؛ فهو مغاير لمعنى (أحد) في قوله-تعالى-: ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾»[٣].

وحسب اطلاعي على كتب النحو التي بين يديّ-لم أجد فيها استشهادا على ما نحن فيه بالشاهدين الكريمين، بل يستشهد بهما على قضايا أخرى متفرقة.

❑ المسألة الثانية: جواز حذف المبتدأ والخبر

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾[٤].

---

(١) الدرة الألفية ص ٣٢، ٣٣ (الأبيات ٤٧١-٤٧٣).

(٢) سورة غافر: من الآية ٢٨.

(٣) الصفوة الصفية ١/ ٨٠٠ بتصرف، وينظر: رسالة الحدود؛ للرماني ص ٧٧، ٧٨.

(٤) سورة يوسف: من الآية ١٨، وتمامها: ﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ
=

قال[١] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وتارةً يجوزُ حذفُ المبتدا ... والحذفُ في الخبرِ أيضًا ورَدا

في قوله: «صَبْرٌ جَمِيلٌ» قَدَّرا ... مبتدأً قومٌ وقومٌ خبرا

يجوز حذف المبتدأ مع وجود قرينة، وقد استشهد ابن معطٍ في ألفيته على ذلك بشاهد قرآني كريم؛ هو قوله-تعالى-: «فَصَبْرٌ جَمِيل». وفيه تقديران:

الأول-المحذوف هو المبتدأ؛ والتقدير: شأني صبرٌ جميلٌ[٢]. أو: أمري صبر جميل[٣].

«وههنا قرينة معنوية دالة على حذف المبتدأ؛ وذلك أن «صبر» مفرد، و«جميلٌ» صفته، والصفة والموصوف بمنزلة جزء واحد لا يتم بهما الكلام؛ فبقي [الكلام] يحتاج إلى جزء آخر ليتم به، وليس ذلك الجزء بموجود في اللفظ؛ فوجب أن يكون محذوفا»[٤].

الثاني-المحذوف هو الخبر؛ والتقدير: صبرٌ جميلٌ أمثلُ من غيره[٥]. وقيل: «حذف الخبر في الآية أولى؛ لأن المبتدأ أول الكلام، وليس حذف الأوائل بقوي في القياس؛ لأن الحذف تخفيف، وكلما بعد من الأوائل كان أليقَ به، وكلما كان أقرب إلى الأوائل كان أضعف؛ فاستهجنوا أن يفتتح المتكلم كلامه بالحذف أو التغيير من

=

أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾.

(١) الدرة الألفية ص ٣٣ (البيتان ٤٨٥، ٤٨٦).

(٢) مغني اللبيب؛ ص ٨٠٦.

(٣) الصفوة الصفية ١/ ٨٢١.

(٤) السابق نفسه.

(٥) مغني اللبيب؛ ص ٨٠٦.

أول بادرة»[١].

والآية الكريمة كانت محطَّ أنظار النحويين قبل ابن معط وبعده في الاستشهاد على القضية المذكورة[٢].

المبحث الثاني عشر

الشواهد القرآنية الواردة في باب النواسخ

فيه ثماني مسائل:

❑ المسألة الأولى: (كانَ) التامّة

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾[٣].

قال[٤] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فـ«كان» للماضي الذي ما انقطعا ... فإن أتتْ «كانَ» بمعنى وقعا

كـ«حَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ» ... «كُنْ فيكونُ» مثلَه اجْعَلَنَّهْ

فارْفَعْ بها الفاعلَ لا غيرُ وقدْ ... زِيدَتْ فلم تعملْ وذاك قد وَرَدْ

من الأفعال الناسخة (كان) وأخواتها، وتأتي ناقصة وتامة، ونقصانها حاجتها إلى الاسم والخبر، وتمامها اكتفاؤها بالمرفوع (الاسم) من دون حاجة إلى المنصوب (الخبر) وحينئذ يصبح المرفوع فاعلَ (كان) وليس اسمًا؛ نحو قوله-

---

(١) الصفوة الصفية ١/ ٨٢١.

(٢) ينظر على سبيل المثال: الأصول ٢/ ٢٤٩، ومغني اللبيب؛ ص ٨٠٦.

(٣) سورة البقرة: من الآية ١١٧، وتمامها: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾.

(٤) الدرة الألفية ص ٣٥ (الأبيات ٥٠٩-٥١١).

تعالى-: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾[١].

وقد استشهد ابن معطٍ في ألفيته على تمام (كانَ) بشاهدين قرآنيين آخرين؛ هما:

الأول-قوله-تعالى-: ﴿وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾[٢]. فالمضارع (تكون) بمعنى(تَقَع) وفاعله (فتنةٌ).

وقد طالعت كتب[٣] النحويين التي بين يديّ فلم أجدهم يستشهدون بهذه الآية الكريمة على تمام (كانَ) ولكنهم يستشهدون بها على (أنْ) المخففة من الثقيلة، و(أنْ) المصدرية الناصبة للمضارع بناء على القراءتين الصحيحتين في رفع الفعل (تكون) ونصبه.

الثاني – قوله -سبحانه-: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾. فقد جاء ابن معطٍ بفعل الأمر من (كان) وفاعله ضمير مستتر وجوبا؛ تقديره: أنت. وكذلك المضارع (يكون) تام وفاعله ضمير مستتر جوازا؛ تقديره: هو. والنحويون لم يستشهدوا بالآية الكريمة.

❑ المسألة الثانية: معنى (ظَلَّ)

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا ﴾[٤].

قال[٥] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

... ... وما عدا «كانَ» لحالٍ آتي

كَمِثْلِ «ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا» ... ...

---

(١) سورة البقرة: من الآية ٢٨٠.

(٢) سورة المائدة: من الآية ٧١.

(٣) ينظر على سبيل المثال: الكتاب ١/ ١٦٦، والمفصل ص ٣٩٧، والهمع ٢/ ٣٦١.

(٤) سورة النحل: من الآية ٥٨، وتمامها: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾.

(٥) الدرة الألفية ص ٣٥ (البيت ٥١٢، ٥١٣).

من أخوات (كان) ظَلَّ، ولها معنيان[١]:

الأول-أن تكون مختصَّةً بما يُفعل نهارا؛ نقول: ظلَّ الرَّحالةُ سائرًا-إذا وقع السير نهارا.

الثاني-أن تكون عامة في جميع الأوقات، وقد استشهد ابن معطٍ لهذا بالآية الكريمة المذكورة في الألفية؛ وهي قوله-تعالى-: ﴿ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا﴾ فـ (وجه) اسمها مرفوع، و(مسودا) خبرها منصوب، وهي في الآية الكريمة بمعنى (صار) والذي حملهم على ذلك مجيئها لعموم الزمان؛ لأن البشارة بالأنثى قد تكون ليلا.

والشاهد مذكور في كتب[٢] النحو قبل ابن معط وبعده على القضية ذاتها.

❑ المسألة الثالثة: (ما) بين الإعمال والإهمال

الشاهد قوله-عز وجل-: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾[٣].

قال[٤] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

يشهدُ للحجازِ في لغاتِهِمْ ... مقالةُ «مَا هُنَّ أُمَّهاتِهِمْ»

ومَنْ عدا أهلِ الحجازِ رَفعوا ... خبرَ «ما» إلا الذين سمعوا

النّصْبَ في القرآنِ فيما ذكرا ... ومنه في يوسف «هذا بشرا»

من الحروف التي تعمل عمل (ليس) (ما) وقد اختُلِفَ في إعمالها؛ فبنو تميمٍ

---

(١) الصفوة الصفية ٢/ ١٨ بتصرف.

(٢) ينظر على سبيل المثال: المفصل؛ص ٣٥٣، شرح الكافية الشافية لابن مالك ١/ ٣٩٣، شرح الأشموني ١/ ٢٢٥.

(٣) سورة المجادلة: من الآية ٢، وتمامها: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ ۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْ ۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾.

(٤) الدرة الألفية ص ٣٥ (الأبيات ٥١٨-٥٢٠).

يُهملونها في كل حال، والحجازيون يُعملونها بشروط[١].

وقد استشهد ابنُ معطٍ في ألفيته على إعمالها بشاهدين قرآنيين كريمين:

الأول-قوله-تعالى-: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمۡ﴾. فـ ﴿هُنَّ﴾ اسم ﴿مَا﴾، و﴿أُمَّهَٰتِهِمۡ﴾ خبرها.

الثاني-قوله-عز وجل-: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾[٢]. فـ ﴿هَٰذَا﴾ اسم ﴿مَا﴾، و﴿بَشَرًا﴾ خبرها.

وهذان الشاهدان الكريمان كانا محط أنظار النحاة[٣] قبل ابن معط وبعده دليلا على إعمال (ما) كما قال الحجازيون؛ ولذلك تُسمَّى (ما) الحجازية.

❑ المسألة الرابعة: عملُ(لاتَ) المشبهة بـ (ليس)

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿وَّلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾[٤].

قال[٥] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وشَبَّهوا (لاتَ) بـ(ليس) في العملْ ... والاسمُ محذوفٌ بها قد اتَّصَلْ

ورَفْعُ «لاتَ حينَ» قد يباحُ ... فـ«لاتَ حينُ» مِثْلُ لا براحُ

من الحروف المشبهة بـ(ليس) في العمل (لاتَ)، وهناك خلاف بين النحويين

---

(١) تراجع الشروط وأثر فقدها في: أوضح المسالك ١/ ٢٦٥ وما بعدها، وشرح ابن عقيل ١/ ٣٠٢.

(٢) سورة يوسف: من الآية ٣١.

(٣) ينظر على سبيل المثال: المقتضب ٤/ ١٨٨، والإنصاف ١/ ١٣٥، وتوضيح المقاصد والمسالك ١/ ٢٣٠، والتصريح ١/ ٢٦١.

(٤) سورة ص: من الآية ٣.

(٥) الدرة الألفية ص ٣٦ (البيتان ٥٢٧، ٥٢٨).

في عملها[١]. وقد استشهد ابن معطٍ على عمل (لاتَ) بقوله-تعالى-: ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾.

«وَقَرَأَ الْجُمْهُورُ: ﴿وَلَاتَ حِينَ﴾، بِفَتْحِ التَّاءِ وَنَصْبِ النُّونِ؛ فَعَلَى قَوْلِ سِيبَوَيْهِ، عَمِلَتْ عَمَلَ لَيْسَ، وَاسْمُهَا مَحْذُوفٌ تَقْدِيرُهُ: وَلَاتَ الْحِينُ حِينَ فَوَاتٍ وَلَا فِرَارٍ. وَعَلَى قَوْلِ الْأَخْفَشِ: يَكُونُ (حِينَ) اسْمَ (لَاتَ) عَمِلَتْ عَمَلَ (إِنَّ) نَصَبَتِ الِاسْمَ وَرَفَعَتِ الْخَبَرَ، وَالْخَبَرُ محذوف تَقْدِيرُهُ: وَلَاتَ أَرَى حِينَ مَنَاصٍ. وَقَرَأَ أَبُو السَّمَّالِ: ﴿وَلَاتُ حِينُ﴾ بِضَمِّ التَّاءِ وَرَفْعِ النُّونِ؛ فَعَلَى قَوْلِ سِيبَوَيْهِ: ﴿حِين مَنَاصٍ﴾ اسْمُ لَاتَ، وَالْخَبَرُ مَحْذُوفٌ، وَعَلَى قَوْلِ الْأَخْفَشِ: مُبْتَدَأٌ، وَالْخَبَرُ مَحْذُوفٌ»[٢].

وهذه الآية الكريمة هي الشاهد القرآني الوحيد على عمل (لاتَ) لذلك لا تكاد كتب النحو قبل ابن معطٍ وبعده تخلو منه.

❑ المسألة الخامسة: حكم دخول (أنْ) على خبر (كاد)

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيۡهِ لِبَدٗا﴾[٣].

قال[٤] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أَنْ معَ (كادَ) في شذوذٍ وضحَا ... قد كاد من طُول البِلَى أَنْ يَمْصحا

وتَـرْكُ أَنْ أولـى بـذاك ورَدَا ... «كَـادُوا يَكُونُـونَ عَلَيْـهِ لِبَـدًا»

من الأفعال الناسخة (كاد) وأخواتها، «والخبر في هذا الباب لا يكون إلا مضارعا نحو: كاد زيد يقوم، وعسى زيد أن يقوم. وندر مجيئه اسما بعد عسى

---

(١) الجنى الداني في حروف المعاني؛ ص ٤٨٨.

(٢) البحر المحيط ٩/ ١٣٦.

(٣) سورة الجن: من الآية ١٩، وتمامها: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبۡدُ ٱللَّهِ يَدۡعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيۡهِ لِبَدٗا﴾.

(٤) الدرة الألفية ص ٣٦ (البيتان ٥٣٤، ٥٣٥).

وكاد»[١]، واقتران المضارع بـ (أَنْ) مع هذه الأفعال له أحوال؛ فهو «مُجَرَّدٌ مِنها مَعَ كادَ وَكَرَب وَأَفعال الشُّرُوعِ، مَقْرُونٌ بها معَ أَوْشَك وعسى وحرى واخلولق، وَقَدْ يَقْتَرِنُ بها على قِلَّةٍ في كادَ وَكَرَبَ كما يَتَجَرَّدُ مِنها على قِلَّةٍ في أَوْشَكَ وَعَسَى»[٢].

وقد استشهد ابن معطٍ على عدم دخول (أَنْ) على خبر (كاد) في الفصيح- بقوله-تعالى-: ﴿كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيۡهِ لِبَدٗا﴾. وهو شاهد لم يذكره النحويون في هذا الباب، ولعل السبب في ذلك هو كثرة الشواهد القرآنية الأخرى في هذا الباب؛ ومن ذلك قوله-تعالى-: ﴿يَكَادُ ٱلۡبَرۡقُ يَخۡطَفُ أَبۡصَٰرَهُمۡ﴾[٣].﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ﴾[٤]. ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلۡعُسۡرَةِ مِنۢ بَعۡدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٖ مِّنۡهُمۡ﴾[٥] وهاتان الآيتان هما اللتان يستشهد بهما النحويون[٦] كثيرا على عدم اقتران خبر (كاد) بـ (أَنْ). ومن الشواهد أيضا قوله-سبحانه-: ﴿يَتَجَرَّعُهُۥ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُۥ وَيَأۡتِيهِ ٱلۡمَوۡتُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٖ﴾[٧].﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖ﴾[٨].﴿يَكَادُ سَنَا بَرۡقِهِۦ يَذۡهَبُ بِٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[١]. ﴿وَلَا

---

(١) شرح ابن عقيل ١/ ٣٢٤.

(٢) النحو الواضح ٢/ ١٣١.

(٣) سورة البقرة: من الآية ٢٠.

(٤) سورة البقرة: من الآية ٧١.

(٥) سورة التوبة: من الآية ١١٧.

(٦) يراجع على سبيل المثال: المقتضب ٣/ ٧٥، والإنصاف ٢/ ٤٦١، واللباب في علل البناء والإعراب ١/ ١٩٤، وشرح ابن عقيل ١/ ٣٣٠.

(٧) سورة إبرهيم: من الآية ١٧.

(٨) سورة النور: من الآية ٣٥.

يَكَادُ يُبِينُ ﴾[٢].

❑ المسألة السادسة: إهمال (إنْ) المخففة ودخول اللام في خبرها

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿ وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ ﴾[٣]، وقوله: ﴿ وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ ﴾[٤]، وقوله: ﴿ وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ ﴾[٥].

قال[٦] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأُلْغِيَتْ في نحوِ «إنْ كُلٌّ لَمَا» ... كَمِثْلِ ما تُلْغَى إذا كُفَّتْ بـ(ما)

كأنّما وليتما المكفوفهْ ... وحيثُ أُلْغِيَتْ إنِ الخفيفهْ

مِنَ الثقيلةِ فأوجِبْ لامَا ... تجعَلُ واجبًا بها الكلاما

نحو «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونكَا» ... وهكذا لام «لَيُزْلِقُونكا»

إذا خُفِّفت نون (إنَّ) فـ«القياس إهمالها واطّراحُ إعمالها؛ لأن شبهها بالفعل قد زال لفظا؛ فوجب الرجوع إلى الابتداء»[٧].

وحينئذ يجب دخول اللام الفارقة على الخبر؛ لأنها تفرق بين (إنْ) المخففة

=

(١) سورة النور: من الآية ٤٣.

(٢) سورة الزخرف: من الآية ٥٢.

(٣) سورة يس: من الآية ٣٢، وتمامها: ﴿ وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴾.

(٤) سورة الإسراء: من الآية ٧٣، وتمامها: ﴿ وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴾.

(٥) سورة القلم: من الآية ٥١، وتمامها: ﴿ وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُواْ ٱلذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ ﴾.

(٦) الدرة الألفية ص٣٧ (الأبيات ٥٤٢-٥٤٥).

(٧) الصفوة الصفية ٢/ ٦٥.

و(إنْ) النافية.

وإذا أُعمِلَتْ (إنْ) المخففةلم تحتج إلى دخول اللام على خبرها؛ لأن نصب الاسم يوضحها.

وقد استشهد ابن معطٍ على إلغائها ووجوب دخول اللام في خبرها بثلاثة شواهد قرآنية جليلة؛ ذكرتُها في صدر المسألة.

وهذه الشواهد ذكرها النحويون قبل ابن معطٍ وبعده في كتبهم(١)، ولكنهم يعتمدون كثيرا على الشاهد الأول في القضية التي معنا.

❑ المسألة السابعة: تخفيف (كأنّ) و(أنّ)

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾(٣).

قال(٤) ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

كـذاكَ «أنَّ» و«كـأنَّ» خُفِّفـا ... في الشـعرِ والقـرآن ذاك عُرِفـا

نحو «كأَنْ لَمْ تَغْنَ» «أنْ لا يرجعُ» ... أَنْ هالكٌ في الشعر أيضا يُسْـمَعُ

---

(١) ينظر: منازل الحروف؛ ص٤٨، والمفصل؛ص ٣٩٥، وأوضح المسالك ١/ ٣٥٢، والتصريح ١/ ٣٢٦.

(٢) سورة يونس: من الآية ٢٤، ومن تمامها: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾.

(٣) سورة طه: من الآية ٨٩، وتمامها: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾.

(٤) الدرة الألفية ص ٣٧ (البيتان ٥٤٦، ٥٤٧)، يراجع: الجمل؛ص٢٢٧، الإنصاف ١/ ١٦٦، مغني اللبيب؛ص ٤٦، والهمع ١/ ٥١٧، وحاشية الصبان ٣/ ٤١٤.

من أخوات (إنّ) (أنّ وكأنّ) فتنصبان المبتدأ وتجعلانه اسمًا لهما، وترفعان الخبر وتجعلانه خبرا لهما، وتُخَفَّفُ نونُهما؛ فيقال:(أَنْ وكأَنْ)، وحينئذ يبقى عملُهما؛ يقول ابن هشام: «إذا خففت (كَأَنْ) وَجب إعمالها كَمَا يجب إِعْمَال (أَنْ) وَلَكِن ذكر اسْمهَا أَكثر من ذكر اسْم أَن وَلَا يلْزم أَن يكون ضميرا». وقد استشهد ابن معطٍ لذلك بشاهدين من القرآن الكريم:

الأول-خاص بـ (كأنْ) وهو قوله-تعالى-: ﴿كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾. فـ ﴿كَأَن﴾ مخفّفة من الثقيلة، واسمها ضمير الشأن محذوف، وجملة: ﴿لَّمْ تَغْنَ﴾ في محلّ رفع خبر ﴿كَأَن﴾.

الثاني-خاص بـ (أنْ) وهو قوله-سبحانه-: ﴿أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾. فـ (أَنْ) على قراءة[1] رفع الفعل (يرجع) مخففة من الثقيلة، واسمها ضمير الشأن محذوف، وجملة (لا يرجع).

خبرها؛ والتقدير: أنه لا يرجع إليه قولا. والشاهدان الكريمان كانا محطَّ أنظار النحاة[2] قبل ابن معطٍ وبعده شاهدَينِ على إعمال (أنْ) و(كأنْ) مخففتين، وإن كان ذكر شاهد (كأن) عندهم قليل جدا بالنسبة لشاهد (أنْ).

❑ المسألة الثامنة: تقديم خبر (إنَّ) على اسمها

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾[3].

---

(١) يراجع: قطر الندى؛ ص ١٤٧. في الفعل (يرجع) قراءتان: الرفع؛ فتكون (أنْ) مخففة من الثقيلة، والنصب؛ فتكون (أنْ) مصدرية. والأولى قراءة أبي عمرو وحمزة والكسائي ويعقوب، والثانية قراءة الباقين؛ ينظر: معاني القراءات ١/ ٣٣٧.

(٢) يراجع على سبيل المثال: الجمل؛ ص٢٢٧، الإنصاف ١/ ١٦٦، مغني اللبيب؛ ص ٤٦، والهمع ١/ ٥١٧، وحاشية الصبان ٣/ ٤١٤.

(٣) سورة الليل: الآية ١٢.

قال[١] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وكلُّهـا لا يتقـدمُ الخـبرْ ... على اسمِها إلا ظروفًا تُعْتَبَر

تقولُ: ليتَ بيننا محمدا ... ومِثْلُـهُ «إنَّ عَلَيْنَـا لَلْهُـدَى»

لا يجوز أن يتقدم خبر (إنّ) على اسمها؛ لأنها حروف فلا تتصرف إلا إذا كان الخبر شبه جملة.

وقد استشهد ابن معط على ذلك بشاهد قرآنيّ جليل؛ هو قوله-تعالى-: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾. فـ﴿عَلَيْنَا﴾ جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر ﴿إِنَّ﴾ مقدم، واسمها ﴿لَلْهُدَىٰ﴾ مؤخر.

والحق أنه يكثر في كتب النحويين[٢] الاستشهاد على القضية التي معنا بشواهد قرآنية أخرى غير الشاهد الذي ذكره ابن معطٍ في ألفيته؛ مثل قوله-تعالى-: ﴿إِنَّ لَدَيْنَآ أَنكَالًا وَجَحِيمًا﴾[٣]. ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً﴾[٤].

المبحث الثالث عشر

الشواهد القرآنية الواردة في باب الأسماء العاملة عمل الفعل

فيه مسألتان:

❑ المسألة الأولى: عملُ اسمِ التفضيل

الشاهد قوله-سبحانه-: ﴿فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا

---

(١) الدرة الألفية ص ٣٨ (البيتان ٥٥٥، ٥٥٦).

(٢) يراجع على سبيل المثال: أوضح المسالك ١/ ٣٢٠، والتصريح ١/ ٢٩٩.

(٣) سورة المزمل: الآية ١٢.

(٤) سورة النازعات: من الآية ٢٦.

(٥) سورة يوسف: من الآية ٦٤، وتمامها: ﴿قَالَ هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَآ أَمِنتُكُمْ عَلَىٰٓ أَخِيهِ مِن =

وَخَيْرٌ عُقْبًا ﴾[١].

قال[٢] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وَأَفْعَلُ التفضيلِ ليس يرتفعْ ... مُظْهَـرُهُ إلا شـذوذًا قـد سُـمِعْ

في: رأيـتُ رجـلا أحسـنَ في ... عينيهِ كُحْلٌ منهُ في عَيْنِ الصّـفي

إمّـا أضَـفْتَهُ وإمّـا نصـبَا ... كـ«خَيْرُ حـافظٍ» «وخيـرٌ عُقْبـا»

اسم التفضيل من الأسماء التي تعمل عمل الفعل، ولكنه لا يرفع الاسم الظاهر.

إلا شذوذا، ويرفع المضمر، وينصب معموله، ويضاف إليه فيجره.

وقد استشهد ابن معط في ألفيته على إضافة اسم التفضيل إلى معموله ونصبه له-بشاهدين من القرآن الكريم:

الأول-قوله-سبحانه-: ﴿فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا﴾ واستشهاد ابن معطٍ بهذه الآية في ألفيته بجر (حافظا) وإضافة (خير) إليها، وهي قراءة شاذة[٣].

الثاني-قوله-عز وجل-: ﴿هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾. فالنصب الواقع على (ثوابا وعقبا) عامله اسم التفضيل (خير).

وحسب اطلاعي لم أجد للشاهدين أثرا في كتب النحويين قبل ابن معط وبعده، حتى أن شارح الدرة الألفية لم يتنبه إلى أنهما شاهدان قرآنيان وعدهما

=

قَبْلُ فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾.

(١) سورة الكهف: من الآية ٤٤، وتمامها: ﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾.

(٢) الدرة الألفية ص ٤١، ٤٢ (الأبيات ٦١٥-٦١٧).

(٣) القراءة للأعمش؛ ينظر: البحر المحيط ٦/ ٢٩٥، وروح المعاني ٧/ ١٢.

مثالين[١].

❑ المسألة الثانية: عملُ الظروفِ عملَ الفعلِ

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾[٢].

قال[٣] ابنُ معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومِثْلُها مِنَ الظروفِ دونكا ثُـمَّ عليـك مِثْلُهـا وعنـدكا

كقولـهِ: «عَلَـيْكُمُ أَنْفَسَـكُمْ» أي: الزموا؛ كما تقولُ: حِذْرَكُمْ

الظروف من الأسماء التي تعمل عمل الفعل؛ فهي مثل أسماء الافعال، وهذا هو مرجع الضمير في قول الناظم (مثلها)؛ كقولنا: دونَكَ الخائنَ؛ أي: خُذْ الخائنَ.

وقول الناظم: «ثُمَّ عليك مِثْلُها» أي:عليك مثل دونك في كونها اسمًا للفعل، ويحتمل أن يريد بقوله: «مِثْلُها» أي: مثل أسماء الفعل المتقدمة.

و«عليك» منقول من الحرفية؛ لأنه حرفُ جرٍّ، وصار اسما لقولك: الزَمْ زيدًا... فـ«عليك» ناصب لـ«زيد» وفيه ضمير مستكنٌّ مرفوع؛ لأنه فاعل.

ولا تتعلق هذه الظروف بشيء؛ لأنها عاملة غير معمولة؛ كما لا تتعلق مسمياتها-وهي الأفعال-بشيء»[٤].

وقد استشهد ابن معط في ألفيته على عمل حرف الجر (عليك) عمل الفعل بشاهد قرآني لم يأت في القرآن غيره؛ هو قوله-تعالى-: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾. «فعليك

---

(١) هو تقي الدين النيلي في شرحه الموسوم بـ(الصفوة الصفية في شرح الدرة الألفية٢/ ١٥٠).

(٢) سورة المائدة: من الآية ١٠٥، وتمامها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

(٣) الدرة الألفية ص ٤٢ (البيتان ٦٢٨، ٦٢٩).

(٤) الصفوة الصفية في شرح الدرة الألفية٢/ ١٧٧.

بمعنى الزم ويتعدى بنفسه»[١] و«أنفسكم» منصوب به على المفعولية.

والحق أن الشاهد كان نبراسا للنحاة قبل ابن معط وبعده على العمل[٢].

المبحث الرابع عشر

الشواهد القرآنية الواردة في باب النداء

فيه مسألتان:

❑ المسألة الأولى: حذف حرف النداء

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿رَبَّنَا﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿يُوسُفُ﴾[٤].

قال[٥] ابنُ معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وَأَحرُفُ النّداءِ قد تنحَذِفُ كَمِثْلِ «رَبَّنا» وَمِثْلِ «يُوسُفُ»

«لا يجوز حذف حرف النداء مع المندوب؛ نحو: وازيداه. ولا مع الضمير؛ نحو: يا إياك قد كفيتك. ولا مع المستغاث؛ نحو: يا لزيد. وأما غير هذه فيحذف معها الحرف جوازا فتقول في يا زيد أقبل: زيدُ أقبلْ... لكن الحذف مع اسم الإشارة قليل، وكذا مع اسم الجنس حتى إن أكثر النحويين منعوه ولكن أجازه طائفة منهم»[٦].

---

(١) توضيح المقاصد والمسالك ٣/ ١١٦٤.

(٢) ينظر مثلا: المقتضب ٣/ ٢١١، وتوضيح المقاصد والمسالك ٣/ ١١٦٤.

(٣) سورة البقرة: من الآية ٢٨٥، وتمامها: ﴿رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾.

(٤) سورة يوسف: من الآية ٢٩، وتمامها: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا ۚ وَٱسْتَغْفِرِى لِذَنۢبِكِ ۖ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلْخَاطِـِٔينَ﴾.

(٥) الدرة الألفية ص ٤٤ (البيت ٦٤٨).

(٦) شرح ابن عقيل على الألفية ٣/ ٢٥٦.

وهناك شروط أخرى[١]. وقد استشهد ابن معط في ألفيته على جواز حذف حرف النداء بشاهدين قرآنيين كريمين توافرت فيهما الشروط:

الأول-قوله-تعالى-: «رَبَّنا». وهذا الشاهد جاء المنادى فيه معرفا بالإضافة، وهو كثير جدا في القرآن؛ لذا جئت بآية البقرة تبعا لترتيب المصحف.

الثاني-قوله-عز وجل-: «يُوسُفُ». والشاهد هنا معرف بالعلمية، ولم يأت في القرآن الكريم إلا في موضعين فقط في سورة يوسف؛ الآية التي معنا، والأخرى قوله-سبحانه-: ﴿ يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا ﴾[٢]. وقد اخترت الشاهد الأول لترتيب المصحف، ولشهرته في كتب النحويين.

والشاهدان مذكوران كثيرا في كتب[٣] النحو قبل ابن معط وبعده. وإن كان الشاهد الأول لكثرته في القرآن ليس مقصورا على آية البقرة فقط.

❑ المسألة الثانية: نداء ما فيه (أل)

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ ﴾[٤].

قال[٥] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومَا لنا اسمٌ فيه لامٌ وأَلِفْ ... نُودِيْ بلا أيٍّ سِوى اللهِ وُصِفْ

تمثيلُ أيٍّ لنداءِ المعرفهْ ... «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ» والقصدُ الصّفهْ

«لا يجوز الجمع بين حرف النداء و(أل) في غير اسم الله-تعالى-وما سمى به

---

(١) الصفوة الصفية ٢/ ١٩٤.

(٢) سورة يوسف: من الآية ٤٦.

(٣) ينظر: علل النحو؛ ص٣٤٨، اللمحة في شرح الملحة ٢/ ٦٢٦.

(٤) سورة الانفطار: من الآية ٦، وتمامها: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴾.

(٥) الدرة الألفية ص ٤٤ (البيتان ٦٥١، ٦٥٢).

من الجمل إلا في ضرورة الشعر... فتقول: يا الله بقطع الهمزة ووصلها، وتقول فيمن اسمه (الرجلُ منطلقٌ): يا الرجلُ منطلقٌ، أقبل... ويقال: يا أيها الرجل، ويا أيهذا، ويا أيها الذي فعل كذا-فـ (أيُّ) منادى مفرد مبنى على الضم، و(ها) زائدة، و(الرجل) صفة لـ (أي) ويجب رفعه عند الجمهور؛ لأنه هو المقصود بالنداء، وأجاز المازني نصبه قياسا على جواز نصب (الظريف) في قولك: يا زيد الظريف-بالرفع والنصب- ولا توصف (أي) إلا باسم جنس محلى بـ (أل) كـ (الرجل) أو باسم إشارة؛ نحو: يا أيُّهذا، أقبل. أو بموصول محلى بـ (أل) نحو: يا أيها الذي فعل كذا»[١].

وقد استشهد ابن معط في ألفيته على وساطة (أي) بين حرف النداء والمنادى المحلّى بـ (أل) وهو اسم جنس-بقوله-تعالى-: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ». فـ (الإنسان) صفة لـ (أي) أو عطف بيان؛ لأنه جامد[٢].

وقد جاء هذا الشاهد في القرآن مرتين فقط؛ هما محل شاهدنا المذكور، وقوله-تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[٣].

والشاهد الكريم عمدة على المسألة التي معنا في كتب النحويين بعد»[٤] ابن معط، ولم أجدهم-حسب اطلاعي-يستشهدون به قبله على المسألة التي ندرسها.

المبحث الخامس عشر

الشواهد القرآنية الواردة في باب العدد

فيه مسألة:

---

(١) شرح ابن عقيل ٣/ ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٩ بتصرف.

(٢) الصفوة الصفية ٢/ ١٩٩.

(٣) سورة الانشقاق: الآية ٦.

(٤) ينظر: شرح شذور الذهب؛ ص ١٩٤، وهمع الهوامع ٢/ ٥٠، وحاشية الصبان ٢/ ٣٩٥.

❑ إضافة العدد المشتق على (فاعِل) إلى المشتق منه

الشاهد قوله-تعالى-: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾[٢].

قال[٣] ابن معطٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وابنِ اسمَ فاعلٍ كحاديْ عَشَرا ... وثالثٍ ورابعٍ كما ترَى

قال-تعالى-: «ثانِيَ اثنَينِ» كما ... قد قال: «ثالثُ ثلاثَةٍ ومَا»

أَيْ أَحَدُ اثنينِ فإنْ نوَّنْتا ... كَرابعٍ ثلاثةً نَصَبْتا

«لفاعل المصوغ من اسم العدد استعمالان:

أحدهما: أن يُفْردَ؛ فيقال: ثانٍ وثانيةٍ وثالثٍ وثالثةٍ-كما سبق. والآخر: ألا يفرد؛ وحينئذ إما أن يستعمل مع ما اشتق منه، وإما أن يستعمل مع ما قبل ما اشتق منه.

ففي الصورة الأولى يجب إضافة فاعل إلى ما بعده؛ فتقول: في التذكير ثاني اثنين، وثالثُ ثلاثةٍ، ورابعُ أربعةٍ، إلى عاشر عشرة. وتقول في التأنيث: ثانيةُ انثتين، وثالثةُ ثلاثٍ، إلى عاشرة عشر؛ والمعنى:أحد اثنين وإحدى اثنتين وأحد عشر وإحدى عشرة»[٤].

---

(١) سورة التوبة: من الآية ٤٠، ومن تمامها: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾.

(٢) سورة المائدة: من الآية ٧٣، ومن تمامها: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾.

(٣) الدرة الألفية ص ٤٨ (الأبيات ٧٠٦-٧٠٨).

(٤) شرح ابن عقيل ٤/ ٧٧، وأما الصورة الثانية «فيجوز فيها وجهان: أحدهما: إضافة فاعل إلى ما يليه.

=

وقد استشهد ابن معط على هذه الصورة بشاهدين قرآنيين لم يأتِ في القرآن غيرهما:

الأول-قوله-تعالى-: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ﴾. والثاني-قوله-سبحانه-: ﴿ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾.

والشاهدان عمدة في كتب النحويين قبل ابن معط وبعده على المسألة التي ندرسها[1].

=

والآخر: تنوينه ونصب ما يليه به كما يفعل باسم الفاعل؛ نحو: ضاربُ زيدٍ وضاربٌ زيدا. فتقول في التذكير: ثالثُ اثنين وثالثٌ اثنين، ورابعُ ثلاثةٍ ورابعٌ ثلاثةً، وهكذا إلى عاشر تسعة وعاشر تسعة.

وتقول في التأنيث: ثالثةُ اثنتين وثالثةٌ اثنتين ورابعةُ ثلاثٍ ورابعةٌ ثلاثا، وهكذا إلى عاشرة تسع وعاشرة تسعا؛ والمعنى: جاعل الاثنين ثلاثة والثالثة أربعة» المرجع نفسه.

(١) ينظر: الكتاب ٣/ ٥٥٩، والمقتضب ٢/ ١٨١، العدد في اللغة: المؤلف: لأبي الحسن بن سيده (المتوفى: ٤٥٨هـ)-تح: عبد الله بن الحسين الناصر/ عدنان بن محمد الظاهر-الطبعة: الأولى ١٤١٣هـ -١٩٩٣م؛ لأبي الحسن بن سيده؛ ص٣٩، شرح التصريح ٢/ ٤٦٦، وهمع الهوامع ٣/ ٢٦١.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبيِّ الهدى، ومخرجنا إلى النور من الظلمات... وبعد، فهذه أهم نتائج البحث وأبرزها:

١-استشهد ابن معطٍ في الجانب النحوي من ألفيته بستٍّ وأربعين آية على ثلاثٍ وثلاثين قاعدة، وجاء ذلك على الصور الآتية:

أ-كان ابن معطٍ يصرح بالشاهد بذكره تامًّا أو بذكر جزء منه؛ وهذا هو الغالب.

ب-كان لا يصرح بالشاهد أحيانا؛ وجاء ذلك في مسألة واحدة؛ هي [التوكيد المعنوي بـ (أجمع) وأخواتها]؛ إذ قال:(كَمِثْلِ ما وردَ في القرآنِ) وهو يقصد بذلك قوله-عز وجل-: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ -كما بينت في أثناء البحث-.

ج-ذكر بعض القراءات القرآنية؛ وجاء ذلك في مسألة واحدة؛ هي(عمل اسم التفضيل)؛ إذ استشهد بقوله-سبحانه-: ﴿فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا ﴾ بجر (حافظا) وإضافة (خير) إليها، وهي قراءة شاذة.

د-كان يذكر أحيانا غير شاهد في المسألة الواحدة؛ وجاء ذلك في إحدى عشرة مسألة، وبقية المسائل (ثنتان وعشرون) كل واحدة فيها آية واحدة.

هـ-ذكر ابن معط شواهد لم أجدها -حسب اطلاعي- عند غيره من النحويين -وإن كانوا قد استشهدوا بآيات أخر- وقد رجعتُ ذلك إلى حاجته إلى استقامة الوزن في النظم. وقد تحقق ذلك في ثمانية شواهد -كما ورد في أثناء البحث-.

٢-حصر البحث الشواهد القرآنية في بعض المسائل؛ وقد تحقق ذلك في ثماني مسائل-كما بينت في أثناء البحث على النحو الآتي:

الأولى-جر الاسم الظاهر بـ (حتى) وجاء ذلك في ثلاثة شواهد قرآنية؛ هي:

أ-قوله-تعالى-: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلۡتُمۡ وَتَنَٰزَعۡتُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ﴾. ووقوع (إذا) بعد (حتى) جاء في غير آية.

ب-قوله-تعالى-: ﴿حَتَّىٰ حِينٍ﴾. وجاء ذلك في غير آية أيضا.

ج-قوله-عزّ وجلّ-: ﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾. ولم يأت في القرآن الكريم غيره.

الثانية-منع الاسم من الصرف للوصفية مع العدل؛ واستشهد ابن معط على ذلك بقوله-تعالى-: ﴿مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾. وجاءت ذلك في آيتين من الذكر الحكيم؛ إحداهما في سورة (النساء)، والأخرى في سورة (فاطر). وقد رأى الباحث أن مقصود ابن معطٍ الأول في البيت هو آية (فاطر)؛ لأن ﴿مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ فيها جاءت صفة مجرورة لـ(أجنحة) وعلامة جرها الفتحة؛ فهنا اجتمع المنع من التنوين مع جعل الفتحة علامة للجر، وأما آية (النساء) فليس فيها إلا المنع من التنوين؛ فالكلمة حال منصوبة من (النساء).

الثالثة- التوكيد المعنوي بـ (أجمع) وأخواتها. وقد أشار ابن معط في ألفيته إلى شاهد جاء في القرآن العظيم مرتين فقط؛ مرة في سورة الحجر، والأخرى في سورة (ص)، وهو قوله-تعالى-: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ﴾.

الرابعة-مسألة (عملُ «لاتَ» المشبهة بـ«ليس») وقد جاء الشاهد الكريم في القرآن الكريم مرة واحدة؛ وهو قوله-تعالى-في سورة (ص): ﴿وَّلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾.

الخامسة-مسألة (عملُ الظروفِ عملَ الفعلِ). والشاهد قوله-تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡ﴾. ولم يأت في القرآن الكريم سوى مرة واحدة في سورة المائدة.

السادسة-مسألة (حذف حرف النداء). في قوله-عز وجل-: «يُوسُفُ». والشاهد هنا معرف بالعلمية، ولم يأت في القرآن الكريم إلا في موضعين فقط في

سورة يوسف.

السابعة-مسألة (نداء ما فيه «أل»). في قوله-تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ﴾. فقد جاء الشاهد في القرآن المجيد مرتين؛ الأولى في سورة (الانفطار) والثانية في سورة (الانشقاق).

الثامنة-مسألة (إضافة العدد المشتق على (فاعِل) إلى المشتق منه).وليس لها في القرآن الكريم سوي آيتين فقط؛ هما قوله-تعالى-: ﴿ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ﴾. ﴿ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾. في سورتي (التوبة والمائدة).

توصية:

بعد مصاحبة ألفية ابن معط رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا البحث؛ يوصي الباحث بتقرير جزء من هذه الألفية على طلاب العربية ولو في بعض مراحل الدراسة العالية أو العليا؛ إذ إن هذه الألفية لا تقل أهمية وعلما وجمالا عن ألفية ابن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ .

قائمة المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم.

١-أسرار العربية: أبو البركات، كمال الدين الأنباري (المتوفى: ٥٧٧هـ)-الناشر: دار الأرقم ابن أبي الأرقم-الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٢-الأصول في النحو: لأبي بكر بن السراج (المتوفى: ٣١٦هـ)-تحقيق: عبد الحسين الفتلي-الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان – بيروت.

٣-إعراب القرآن الكريم: للدعاس-دار المنير ودار الفارابي-دمشق-ط: الأولى ١٤٢٥هـ.

٤-إعراب القرآن وبيانه: محي الدين درويش (المتوفى: ١٤٠٣هـ)-الناشر: دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص - سورية، (دار اليمامة-دمشق-بيروت)-ط: الرابعة ١٤١٥هـ.

٥-إعراب القرآن: للنحاس (المتوفى: ٣٣٨هـ)-وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم-منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ.

٦-الإنصاف في مسائل الخلاف: لأبي البركات الأنباري (المتوفى: ٥٧٧هـ)-الناشر: المكتبة العصرية-الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٧-أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: لابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ)-المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي-الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٨-البحر المحيط: لأبي الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)-المحقق: صدقي محمد جميل-الناشر: دار الفكر – بيروت ١٤٢٠ هـ.

٩-بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: المؤلف: للسيوطي (المتوفى: ٩١١هـ) - المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم - الناشر: المكتبة العصرية -

لبنان/ صيدا.

١٠-التبيان في إعراب القرآن-لأبي البقاء العكبري (المتوفى: ٦١٦هـ)-المحقق: علي محمد البجاوي-الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه.

١١-التصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهري (المتوفى: ٩٠٥هـ)-الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان-الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

١٢-التوجيهات والآثار النحوية والصرفية للقراءات الثلاثة بعد السبعة: للدكتور/ علي محمد فاخر-الناشر مكتبة وهبه-القاهرة-الطبعة الأولى ١٤٢٠ ه-١٩٩٩ م.

١٣-توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: المؤلف: لابن أم قاسم المرادي-(المتوفى: ٧٤٩هـ)-شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان-الناشر: دار الفكر العربي-الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.

١٤-جامع الدروس العربية: مصطفى الغلاييني (المتوفى: ١٣٦٤هـ)-الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت-الطبعة: الثامنة والعشرون ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

١٥-الجدول في إعراب القرآن الكريم: المؤلف: محمود بن عبد الرحيم صافي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)-الناشر: دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت-ط: الرابعة، ١٤١٨هـ.

١٦-الجمل في النحو: المؤلف: للخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفى: ١٧٠هـ)-المحقق: د. فخر الدين قباوة-الطبعة: الخامسة، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.

١٧-الجنى الداني في حروف المعاني: لابن أم قاسم المرادي (المتوفى: ٧٤٩هـ)-المحقق: د/ فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل-الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان-الطبعة: الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

١٨-حاشية الصبان على شرح الأشمونى لألفية ابن مالك: المؤلف: أبو

العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (المتوفى: ١٢٠٦هـ)-الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان-الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ -١٩٩٧م.

١٩-حجة القراءات: لـأبي عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة بن زنجلة (المتوفى: حوالي ٤٠٣هـ)-محقق الكتاب ومعلق حواشيه: سعيد الأفغاني-الناشر: دار الرسالة.

٢٠-حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: للسيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)-المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم-الناشر: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه – مصر-الطبعة: الأولى ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.

٢١-الخصائص: لابن جني (المتوفى: ٣٩٢هـ)-الهيئة المصرية العامة للكتاب-ط: الرابعة.

٢٢-الدرة الألفية في علم العربية: لابن معطٍ (المتوفى ٦٢٨ ه)-نشرها المستشرق السويدي(زتسترين) سنة ١٩٠٠ م.

٢٣-الرابط وأثره في التراكيب في العربية-المؤلف: د حمزة عبد الله النشرتي-الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة-الطبعة: السنة السابعة عشرة-العددان السابع والستون والثامن والستون رجب-ذو الحجة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٢٤-رسالة الحدود:للرماني (المتوفى: ٣٨٤هـ)-تح: إبراهيم السامرائي-دار الفكر-عمان.

٢٥-السبعة في القراءات: لأبي بكر بن مجاهد(المتوفى: ٣٢٤هـ)-تح: شوقي ضيف-دار المعارف-مصر-الطبعة: الثانية ١٤٠٠هـ.

٢٦-شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: المؤلف: لابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ)-المحقق: عبد الغني الدقر-الناشر: الشركة المتحدة للتوزيع – سوريا.

٢٧-شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: المؤلف: لابن عقيل (المتوفى: ٧٦٩هـ)-المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد-الناشر: دار التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه-الطبعة العشرون ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

٢٨-شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: لأبي الحسن الأشموني (المتوفى: ٩٠٠هـ)-الناشر: دار الكتب العلمية بيروت- لبنان-الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٢٩-شرح التسهيل: لابن مالك (المتوفى: ٦٧٢هـ)-المحقق: د/ عبد الرحمن السيد، ود/ محمد بدوي المختون-الناشر: دار هجر-الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ-١٩٩٠ م.

٣٠-شرح المفصل: ابن يعيش (ت٦٤٣ ه)، عنيت بطبعه ونشره إدارة الطباعة المنيرية.

٣١-شرح قطر الندى وبل الصدى: لابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ)-المحقق: محمد محيى الدين عبد الحميد-الناشر: القاهرة-الطبعة: الحادية عشرة ١٣٨٣هـ.

٣٢-الصفوة الصفية في شرح الدرة الألفية: المؤلف: تقي الدين إبراهيم بن الحسين، المعروف بالنيلي (من علماء القرن السابع)-المحقق: د/ محسن بن سالم العميري-الناشر: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية-مركز إحياء التراث الإسلامي ١٤١٩ هـ.

٣٣-العدد في اللغة: المؤلف: لأبي الحسن بن سيده (المتوفى: ٤٥٨هـ)-تحقيق: عبد الله بن الحسين الناصر/ عدنان بن محمد الظاهر-الطبعة: الأولى ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٣٤-علل النحو: المؤلف: محمد بن عبد الله بن العباس، أبو الحسن، ابن

الوراق (المتوفى: ٣٨١هـ)-المحقق: محمود جاسم محمد الدرويش-مكتبة الرشد - الرياض/ السعودية-
ط: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.
٣٥-الفصول الخمسون: لابن معطٍ-تح: محمود الطناحي-ط. الحلبي.
٣٦-الكتاب: المؤلف: سيبويه-تحقيق: عبد السلام محمد هارون-مكتبة الخانجي، القاهرة-
الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٣٧-اللباب في علل البناء والإعراب: لأبي البقاء العكبري (المتوفى: ٦١٦هـ)-المحقق: د. عبد الإله النبهان-الناشر: دار الفكر - دمشق-الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.
٣٨-اللمع في العربية-المؤلف: لابن جني-تحقيق: فائز فارس-دار الكتب الثقافية-الكويت.
٣٩-معاني القراءات للأزهري: لأبي منصور الأزهري (المتوفى: ٣٧٠هـ)-الناشر: مركز البحوث في كلية الآداب-جامعة الملك سعود-المملكة العربية السعودية-الطبعة: الأولى ١٤١٢ هـ-١٩٩١م.
٤٠-معاني القرآن: للفراء (المتوفى: ٢٠٧هـ)-تحقيق: أحمد يوسف النجاتي/ محمد علي النجار/ عبد الفتاح إسماعيل الشلبي-دار: المصرية للتأليف والترجمة - مصر-ط: الأولى.
٤١-معجم الأدباء: لياقوت الحموي (المتوفى: ٦٢٦هـ)-المحقق: إحسان عباس-الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت-الطبعة: الأولى ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
٤٢-مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: لابن هشام-تحقيق: د. مازن

المبارك-الناشر: دار الفكر – دمشق-الطبعة: السادسة، ١٩٨٥ م.

٤٣-المقتضب: لأبي العباس المبرد (المتوفى: ٢٨٥هـ)-تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة-الناشر: عالم الكتب. – بيروت.

٤٤- منازل الحروف: للرماني (المتوفى: ٣٨٤هـ)-تحقيق: إبراهيم السامرائي-: دار الفكر عمان.

٤٥-موسوعة أعلام المغرب: تنسيق وتحقيق محمد حجي، ط. دار الغرب الإسلامي (تذكرة المحسنين بوفيات الأعيان وحوادث السنين، تأليف عبد الكبير بن المجذوب الفاسي ط. الأولى ١٤١٧هـ ١٩٩٦م).

٤٦-نتائج الفكر: المؤلف: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (المتوفى: ٥٨١هـ)-الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت-الطبعة الأولى: ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

٤٧-النحو المصفى: المؤلف: محمد عيد-الناشر: مكتبة الشباب.

٤٨-النحو الوافي:عباس حسن (ت: ١٣٩٨هـ)-دار المعارف-الطبعة: الخامسة عشرة.

٤٩-النشر في القراءات العشر: لابن الجزري (المتوفى: ٨٣٣ هـ)-المحقق: علي محمد الضباع (المتوفى ١٣٨٠ هـ)- المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية].

٥٠-همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: للسيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)-تحقيق: عبد الحميد هنداوي-الناشر: المكتبة التوفيقية-مصر.

٥١-وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: المؤلف: ابن خلكان (ت: ٦٨١هـ)-تحقيق: إحسان عباس- دار صادر – بيروت.

Abstract

The name of God the Merciful.

Praise be to God alone, and prayers and peace be upon the Prophet after him... and then

It wonders and surprising things in the minds of those scientific grammar authoring systems that whale rules of grammar, together with some knocking. One such system systems son donor T 628 H tagged (Millennium Durra in Arabic Sciences(.

This research on the major phenomenon in this system Almatah University؛ namely the phenomenon of grammatical Quranic evidence؛ it was martyred son donor in grammar side of them six and forty verse Thirty-three base؛ it was knighted Search by:

Quranic evidence in the Millennium son donor “grammatical analytical”.

And the phenomenon of the witness in the Quranic Dora son donor notes from the first reading to them, and this is what has not been achieved in Alfiya؛ the employment of the witness Quranic out a few؛ therefore launched towards research, hoping to broadcast the spirit of other life in the Millennium son donor.

Have followed in my descriptive approach based on statistical analysis, and his plan are:

Introduction, and the entrance, and fifteen Mbgesa, and a conclusion, and then shown to the most important sources and references, and an index of the contents.

Can be summarized in the search results that the Son of donors has been cited in the grammar side of Olvih six and forty verse on thirty-three, and his death came multiple diverse as shown in the course of research.

Key words:

Witness Quranic - son Moot - donor Study - issue.

ثالثًا:

الدراســات الاجتماعية

المستوصف الطبي الأمريكي بجدة ١٣٦٣-١٣٦٧هـ/١٩٤٤-١٩٤٨م دراسة تاريخية

د. هشام فوزي عبد العزيز
أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر
قسم العلوم الاجتماعية _جامعة طيبة
heshamfha@hotmail.com

تاريخ التحكيم:٨/ ١١/ ١٤٣٥ تاريخ الإجازة:٢٤/ ١/ ١٤٣٦

ملخص البحث:

تهدف الدارسة إلى تناول موضوع «المستوصف الطبي الأمريكي بجدة بين عامي ١٣٦٣-١٣٦٧هـ/ ١٩٤٤-١٩٤٨م»، من حيث نشأته، وأهدافه، وإدارته، وكادره الطبي والفني، ومعداته الطبية، ونشاطاته في خدمة المرضى، وأهميته، والمشكلات التي واجهته، وسبل التغلب عليها.

وتكمن أهمية الدراسة في مجموعة من الاعتبارات منها؛ أن المواضيع الطبية المتعلقة بالمملكة العربية السعودية في عهد الملك عبدالعزيز(١٣١٩-١٣٧٣هـ/ ١٩٠٢-١٩٥٣م) عامة، والأوضاع الصحية بمدينة جدة، بما في ذلك المستوصف الطبي الأمريكي، خاصة، لم تلق العناية الكافية من قبل الباحثين في التاريخ الحديث والمعاصر؛ إضافة إلى اعتمادها الوثائق الأمريكية، بصورة رئيسة،

وبعض الوثائق البريطانية والفرنسية المعاصرة للفترة؛ وهي بمجملها تعد المصدر الرئيس للكتابة عن الموضوع.

الكلمات الافتتاحية:

المملكة العربية السعودية، الملك عبدالعزيز، جدة، المستوصف الطبي الأمريكي، العلاقات الأمريكية –السعودية.

إشكاليات البحث:

ستحاول الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

-ما طبيعة الأوضاع الصحية في مدينة جدة في عهد الملك عبدالعزيز؟

-ما أهداف إنشاء المستوصف الطبي الأمريكي بجدة؟

-ما تركيبة الهيئة الإدارية التي أدارت المستوصف الطبي الأمريكي؟

-ما الكادر الطبي والفني الذي عمل في المستوصف الطبي الأمريكي؟

-ما دور المستوصف الطبي الأمريكي في معالجة المرضى؟

- ما المصادر المالية للإنفاق على المستوصف الطبي الأمريكي؟

-ما المشكلات التي واجهت المستوصف الطبي الأمريكي في عمله؟

-ما سبل حل المشكلات التي واجهت المستوصف الطبي، أو التقليل منها قدر الإمكان؟

أهمية البحث:

يعد موضوع الدراسة «المستوصف الطبي الأمريكي بجدة بين عامي ١٣٦٣-١٣٦٧هـ/ ١٩٤٤-١٩٤٨م:دراسة تاريخية»، من المواضيع البحثية الضرورية، التي تستحق العناية بها من قبل الباحثين في التاريخ الحديث والمعاصر؛ لمجموعة من الاعتبارات، من أهمها:

١- أن الموضوع المذكور أعلاه لم يدرس سابقاً في حدود علم الباحث- دراسة علمية مستقلة؛ وبالتالي فإنه يعد بكراً، ولم تتم معالجته من قبل.

٢-اعتماد الدراسة على المصادر الأولية المتعلقة بالموضوع، التي تتمثل بالوثائق الأمريكية المعاصرة لفترة الدراسة، وبخاصة الخطابات، والتقارير، والملخصات، والميزانيات المالية للمستوصف، التي كانت تعد من قبل إدارة المستوصف، أو تلك الصادرة عن جهات مختصة لها علاقة مباشرة به؛ كالمفوضية

الأمريكية في جدة، وبيروت، ووزارة الخارجية الأمريكية، مع الاعتماد على بعض الوثائق الفرنسية والبريطانية التي لها علاقة بالموضوع. هذا في ظل غياب المعلومات الواردة عن المستوصف، في الوثائق والمصادر السعودية المعاصرة.

٣-اعتماد الدراسة على منهج التحليل، والتفسير، والربط؛ بهدف الوصول إلى صورة واضحة ودقيقة عن المستوصف ودوره الطبي في مدينة جدة خلال فترة البحث.

أهداف البحث:

يسعى البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، منها:

١- التعرف على الأوضاع الصحية في مدينة جدة خلال عهد الملك عبدالعزيز من خلال الوثائق الأمريكية، إضافة إلى بعض الوثائق البريطانية والفرنسية.

٢-توضيح أهداف إنشاء المستوصف الطبي الأمريكي بجدة، والتي تشمل جوانب إنسانية (طبية)، وسياسية، واقتصادية.

٣- تبيان طبيعة إدارة المستوصف الطبي الأمريكي، مع التركيز على الجهات المشرفة عليه من الناحية الطبية المهنية، والإدارية.

٤- تتبع دور المستوصف الطبي الأمريكي في معالجة المرضى، من مختلف الجنسيات؛ الأمريكية، والأوروبية، والمواطنين السعوديين، وحجاج بيت الله الحرام.

٥-التعرف على المصادر المالية للمستوصف الطبي الأمريكي.

٦-تحليل المشكلات التي اعترضت عمل المستوصف الطبي الأمريكي خلال فترة البحث.

٧-تقويم الجهود التي بذلت للتخفيف من المشكلات التي اعترضت عمل

المستوصف الطبي الأمريكي بجدة.

مصطلحات البحث:

يمكن تحديد أهم المصطلحات الواردة في البحث، وهي:

- المستوصف الطبي:أو بمفهوم آخر العيادة الطبية، التي تشتمل على توفير خدمات طبية، لتشخيص الأمراض وعلاجها، ومن ثم متابعتها؛ من خلال الكادر الطبي، الذي يشتمل على أطباء من ذوي الاختصاصات الطبية المختلفة؛ إضافة إلى الكادر المساعد من الممرضين، والصيادلة، والموظفين الإداريين العاملين فيه؛ كالمحاسبين، والإداريين، والعاملين في النظافة.

- المفوضية الأمريكية بمدينة جدة: أنشئت المفوضية الأمريكية في جدة عام ١٣٦٢هـ/ ١٩٤٣م، وبقيت تحت هذا المسمى حتى جمادى الآخرة ١٣٦٨هـ/ مارس ١٩٤٩م، حيث رفع التمثيل الدبلوماسي الأمريكي إلى درجة سفارة[١]؛ وبالتالي فإنها الجهة التي تمثل الولايات المتحدة في المملكة العربية السعودية، حيث تولت تنظيم العلاقات السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والعسكرية، والطبية معها.

الحدود الزمنية والمكانية للبحث:

تقتصر حدود الدراسة على الحدين المكاني والزماني:

- الحد المكاني: مدينة جدة التي تقع في الجهة الغربية من المملكة، وفي المنطقة الوسطى من الجهة الشرقية من البحر الأحمر[٢].

---

(١) سميرة أحمد سنبل، العلاقات السعودية الأمريكية: نشأتها وتطورها(١٣٥٢-١٣٩٥هـ/ ١٩٣١-١٩٧٥م، الرياض، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ص١٢١-١٢٤.

(٢) محمد جمعان الغامدي، مدينة جدة في عهد الملك عبدالعزيز(١٩٢٥-١٩٥٣م)، رسالة =

- الحد الزماني: تمتد الفترة الزمنية للبحث ما بين ١٣٦٣-١٣٦٧هـ/ ١٩٤٤-١٩٤٨م، ففي العام الأول تم طرح فكرة إنشاء المستوصف، وبعد العام الأخير لم تقدم الوثائق المعتمدة في البحث أية معلومات مفيدة عن نشاطه؛ وذلك يعني احتمال توقفها.

الدراسات السابقة:

قام الباحث بقراءة دقيقة للمصادر التاريخية المعاصرة، والدراسات الحديثة، بما في ذلك الدراسات التي تناولت المواضيع الطبية في المملكة العربية السعودية خلال فترة حكم الملك عبدالعزيز. ففي المجال الأول، عاد الباحث لأهم المصادر التاريخية، المتعلقة بالفترة، ومنها:فؤاد حمزة» البلاد العربية السعودية»[١]، وحافظ وهبة «جزيرة العرب في القرن العشرين»[٢]، وخير الدين الزركلي «شبه الجزيرة العربية في عهد الملك عبدالعزيز»[٣]، وصلاح الدين المختار «تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها»[٤]، وعبد القدوس الأنصاري «موسوعة تاريخ مدينة جدة»[٥]. وفي هذا السياق، تم البحث في جريدة» أم القرى «، كونها من أهم الصحف السعودية التي صدرت في فترة البحث[٦]. ولم يجد في جلها معلومات

=

ماجستير بإشراف عبدالجواد صابر إسماعيل، قسم التاريخ -جامعة الأزهر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص١-١١.

(١) الرياض، مكتبة النصر الحديثة، ط٢، هـ١٣٨٨/ ١٩٦٨م.

(٢) القاهرة، دار الآفاق العربية، د.ت.

(٣) بيروت، دار العلم للملايين، د.ت.

(٤) بيروت، دار ومكتبة الحياة، د.ت.

(٥) القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، المجلد الأول.

(٦) أم القرى: جريدة صدرت في مكة المكرمة عام ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م، ولا زالت مستمرة في =

متعلقة بالمستوصف.

وفي مجال الدراسات والكتب الحديثة، قام الباحث بقراءة الكتب التي لها علاقة بموضوع المستوصف، خلال فترة الملك عبدالعزيز، وهي على عدة أنواع؛ منها تلك التي تناولت موضوع الحج، ومن الأمثلة عليها؛ كتاب هيا عبد المحسن البابطين، «التنظيمات الإدارية لشؤون الحج في عهد الملك عبدالعزيز آل سعود في الفترة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م-١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م:دراسة تاريخية وثائقية»(١)، وكتاب وليد الجميل «مرافق الحج وخدماتها المدنية في عهد الملك عبدالعزيز١٣٤٣-١٣٧٣هـ/ ١٩٢٤-١٩٥٣م»(٢)، ولم يعثر فيهما على معلومات لها علاقة بالمستوصف الطبي الأمريكي.

وهناك كتب تاريخية حديثة ركزت على تاريخ مدينة جدة، والعلاقات الأمريكية- السعودية، في أثناء فترة حكم الملك عبدالعزيز، وربما هي التي كان يفترض أن تتوافر فيها معلومات عن المستوصف الطبي؛ لذلك سيتم التركيز عليها أكثر من السابقة. وقد قام الباحث بمسح الدراسات والكتب التي تناولت الموضوع، في المكتبات السعودية، والعربية، والعالمية، لكنه لم يجد دراسة مستقلة بالعنوان نفسه؛ ولذلك تأتي أهمية الدراسة في كونها لم تدرس سابقـًا، وأن أغلب الدراسات ركزت على العلاقات السياسية، والاقتصادية، والعسكرية بين البلدين مع عدم

=

الصدور حتى وقتنا الحالي، وإن تخللها فترات انقطاع، لمدد مختلفة. وكانت أسبوعية رسمية، تطبع في مطابع الحكومة، وقد ركزت جل اهتمامها على المعلومات والبيانات الرسمية. محمد عبدالرحمن الشامخ، نشأة الصحافة في المملكة العربية السعودية، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص١٤٩-١٥٣.

(١) الرياض، مكتبة الوفاء، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

(٢) الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٩هـ.

التطرق للعلاقات الطبية بينهما، منها:

١- رسالة الماجستير التي تقدم بها الغامدي لقسم التاريخ بجامعة الأزهر، التي تناولت مدينة جدة في عهد الملك عبدالعزيز ١٣٤٤-١٣٧٣هـ/ ١٩٢٥-١٩٥٣م، حيث أنه تطرق فيها للأوضاع الاجتماعية، والاقتصادية، والتعليمية، والصحية، لكنه لم يشر البتة إلى المستوصف الطبي الأمريكي في المدينة، إضافة إلى أن المصادر التي اعتمدها لم تكن وافيه، حيث كانت الوثائق فيها قليلة(١).

٢- دراسة جريسون عن العلاقات السعودية الأمريكية، وهي من الدراسات المهمة، لأنها اعتمدت على الوثائق الأمريكية المختلفة، حيث أنها ركزت على العلاقات السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، بين البلدين، ولم تتناول العلاقات الطبية بينهما، بما في ذلك نشاط المستوصف الطبي الأمريكي بجدة(٢).

٣- رسالة الماجستير التي تقدم بها خليل إلى جامعة عين شمس، وتناولت السياسة الأمريكية تجاه المملكة العربية السعودية ١٣٦٤-١٣٧٢هـ/ ١٩٤٥-١٩٥٣م، وركز فيها على الجوانب السياسية، والاقتصادية بين الطرفين، وأثرها في الموقف الأمريكي من القضايا العربية، ولكنها لم تتناول الجانب الطبي في العلاقات بين الطرفين(٣).

٤- دراسة النيرب عن العلاقات السعودية الأمريكية في عهد الملك عبدالعزيز،

---

(١) الغامدي، مدينة جدة في عهد الملك عبدالعزيز.

(٢) بنسون لي جريسون، العلاقات السعودية الأمريكية، ترجمة سعيد هجرس، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩١م.

(٣) محمد فؤاد خليل، سياسة الولايات المتحدة الأمريكية تجاه السعودية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى وفاة الملك عبدالعزيز(١٩٤٥-١٩٥٣م)، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف عبدالعزيز نوار وعبدالله العزباوي، جامعة عين شمس، ١٩٩٢م.

التي تطرقت إلى العلاقات السياسية، والاقتصادية، والعسكرية بين البلدين، وهي دراسة قيمة اعتمد فيها الباحث على الوثائق الأمريكية المختلفة، لكنه لم يتناول فيها موضوع الدراسة قيد البحث(١).

٥- دراسة نجم عن العلاقات الاقتصادية بين السعودية والولايات المتحدة الأمريكية ١٣٤٩-١٣٦٤هـ/ ١٩٣١-١٩٤٥م، وكما يلاحظ من عنوانها فإنها ركزت على الجانب الاقتصادي بالدرجة الأولى مع الاهتمام بالجوانب السياسية لعلاقتهما المباشرة بالموضوع؛ وبالتالي كان من الطبيعي أن لا تتطرق إلى الجوانب الطبية بما في ذلك موضوع الدراسة التي هي قيد الاهتمام(٢).

٦- دراسة الهميل عن العلاقات السياسية بين السعودية والولايات المتحدة الأمريكية بين عامي ١٣٥٠-١٣٦٥هـ/ ١٩٣٣-١٩٤٦م، وعلى الرغم من أن الباحث اعتمد فيها على الوثائق الأمريكية والبريطانية في الموضوع، لكن دراسته ركزت على الجانبين السياسي والاقتصادي، ولم تتناول المواضيع الأخرى بما في ذلك موضوع دراستنا(٣).

٧- دراسة سنبل عن العلاقات السعودية الأمريكية بين عامي١٣٥٢-١٣٩٥هـ/ ١٩٣١-١٩٧٥م، وهي من الدراسات القيمة التي تناولت العلاقات السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، والفنية، كونها اعتمدت على مجموعات

---

(١) محمد النيرب، أصول العلاقات السعودية الأمريكية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

(٢) زين العابدين شمس الدين نجم، العلاقات الاقتصادية بين الولايات المتحدة والسعودية ١٩٣١-١٩٤٥م، القاهرة، دار الكتاب الجامعي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

(٣) خالد الهميل، العلاقات السياسية السعودية الأمريكية في عهد الملك عبدالعزيز آل سعود من عام ١٩٣٣م حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، الرياض، المؤلف، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

مهمة من الوثائق الأمريكية، والبريطانية، لكنها لم تتطرق لموضوع الدراسة، ولم تشر إليها في ثنايا بحثها[١].

يستخلص من الدراسات السابقة، أعلاه، أنه لا توجد دراسة علمية مستقلة بعنوان البحث قيد الدراسة، ويغلب عليها التركيز على الجوانب السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، مع إغفال الجوانب الطبية عامة، والمستوصف الطبي الأمريكي بجدة خاصة، فمن هنا تأتي أهمية الدراسة في كونها تعالج موضوعا لم يتم بحثه سابقـًا-بحدود علم الباحث-.

منهجية البحث:

اعتمدت الدراسة المنهجية العلمية، التي قامت على جمع المعلومات، ثم تبويبها حسب موضوعاتها، وتحليلها، وإخضاعها للضوابط العلمية، ومن ثم الحكم على مدى دقتها، وأهميتها من خلال مقارنتها بمعلومات وردت في مصادر تاريخية معاصرة لها كالوثائق البريطانية والفرنسية، التي تناولت الأوضاع الصحية في مدينة جدة خلال فترة البحث.

---

(١) سنبل، العلاقات السعودية الأمريكية.

تمهيد:

قبل الخوض في تفاصيل موضوع المستوصف الطبي الأمريكي بمدينة جدة، ينبغي إعطاء لمحة موجزة عن الأوضاع الصحية في المدينة، إذ تواجدت فيها، مديرية للصحة كانت تتولى جميع المهام الصحية في المدينة(١)، إضافة إلى أنه كان فيها مستشفى حكومي، أنشئ في الفترة العثمانية، ثم طور في فترة الملك عبدالعزيز أكثر من مرة، منها في العام ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥م، وشمل ذلك التطور التوسع في المباني، وإدخال معدات طبية جديدة، حتى أصبح يستوعب ما بين ٨٠-٩٠ مريضاً(٢). وقد اشتمل على أقسام طبية مختلفة، كان من بينها أقسام الجراثيم، والمختبرات الطبية؛ لكنه كان يعاني من مصاعب ومشكلات من أهمها قلة الأطباء المتخصصين(٣).

---

(١) LECOFJ/B/6(1) Letter From Jeddah to F.A, 16/8/1937.

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الفرنسية ج٢٠، ١٩٣٧-١٩٥٣م، ص٥٦.

(٢) حمزة، البلاد العربية السعودية، ص٢١٠؛الأنصاري، موسوعة تاريخ جدة، م١، ص١٢٤-١٢٥.

(٣) LECOFJ/B/6(1) Letter From F.A to Charles Feer, 30/7/1929.

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الفرنسية، ج١٧، ١٩٢٦-١٩٢٩م، ص٦٤٨.

F.O.371/62089(6), Memorandum from Dr.T.Morgan to F.O, 13/5/1947.

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق البريطانية، ج ٧، ١٩٤١ -١٩٤٨م، =

كما أن مدينة جدة، كانت تقدم خدمات طبية لحجاج بيت الله الحرام، في محجري جزيرتي أبو سعد[١]، والواسطة[٢]، حيث أنشئ في كل منهما مستشفى، في أواخر الفترة العثمانية، بهدف منع انتشار الأمراض والأوبئة الفتاكة في الحجاج وفي المناطق التي قدم منها هؤلاء الحجاج؛ من خلال القيام بفحوصات طبية للقادمين والمغادرين منهم، واتخاذ الإجراءات الطبية المتبعة في هذا المجال على الصعيد الدولي[٣]. وقد تم تطويرهما في فترة الملك عبدالعزيز، من حيث توفير الخدمات الطبية فيهما، والخدمات اليومية الضرورية لهم من المباخر، والمياه؛ وتوسيعهما، بحيث أصبح الأول يستوعب لثمانمائة شخص من الحجاج، والآخر لنحو ألف وخمسمائة شخص[٤].

ولم يقتصر النشاط الطبي في جدة على المستشفيات وحدها، بل أنشأت الحكومات السعودية المتتالية، العديد من المستوصفات الطبية في مختلف أحياء

=

ص٥٢٨-٥٢٩.

(١) أبو سعد: جزيرة تقع في البحر الأحمر، جنوب مدينة جدة، وعلى بعد خمسة كيلومترات منها. عاتق بن غيث البلادي، معجم معالم الحجاز، مكة المكرمة، دار مكة للنشر، ١٩٨٢م، ج٤، ص٢٠١.

(٢) الواسطة: جزيرة تقع في البحر الأحمر، قرب مدينة جدة، وهي مجاوره لجزيرة أبو سعد. البلادي، معجم معالم الحجاز، ج٩، ص١١١.

(٣) جولدن صاري يلدز، الحجر الصحي في الحجاز ١٨٦٥-١٩١٤م، ترجمه عن التركية عبدالرزاق بركات، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ص١٢٤-١٣٥.

(٤) حمزة، البلاد العربية السعودية، ص٢١٥-٢٢٠؛الأنصاري، موسوعة تاريخ مدينة جدة، م١، ص١٢٥-١٢٧؛، فهد السماري، سياسة الملك عبدالعزيز تجاه إجراءات الحجر الصحي الدولية، الدرعية، س١، ع١، الرياض: محرم ١٤١٩هـ/ مايو ١٩٩٨م، ص١٢-٤٧

مدينة جدة، وفي أسواقها، كان من بينها مستوصف سوق الندى، حيث زودت جميعها بالأطباء، والصيادلة، والأدوية(١).

كما أن السفارات والقنصليات الأجنبية العاملة في المملكة العربية السعودية أسست مستوصفات طبية خاصة بها، أغلبها تواجد في منطقة الحجاز، بما في ذلك مدينة جدة؛ لأهميتها الدينية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية(٢)؛ كالبريطانية(٣)، والفرنسية(٤)، والروسية (السوفيتية)(٥)، والهندية(١)، والهولندية(٢).

---

(١) الأنصاري، موسوعة تاريخ جدة، م١، ص١٢٤-١٣٠؛الجميل، مرافق الحج، ص١٢٩-١٣٠.

(٢) حمزة، البلاد العربية السعودية، ص٢١٤.

(٣) 890.F.1281/3-847)(2), Letter From Karl Twitchell Childs, to Gordon Merriam, 8/03/1947؛نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط١، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص١٦٦-١٦٧.

E-Lev.18-40 Arab Hedj/56 (5) Letter N.310 From Beirut to F.A, 30/4/1930. نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط١، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الفرنسية، ج١٨، ١٩٣٠- ١٩٣٢م، ص ١١٢-١١٣

(٤) E-Lev.18-40 Arab Hedj/57 (4) Letter N.58 From Jeddah to F.A, 3/8/1930.؛نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج١٨، ١٩٣٠-١٩٣٢م، ص١٧٨-١٧٩.

LECOFJ/B/10(3) Letter N. 221/S.O, From Medecin Jood, 4/4/1930. نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج١٨، ١٩٣٠-١٩٣٢م، ص٩٤-٩٥

(٥) 890.F124/8-1246(13), Letter From Khalid Idres, HealthCondition In Jeddah, to Department of State, 12/8/1946؛نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط ١، =

ومن التطورات الطبية المهمة في المدينة إنشاء مستشفى العيون بمدينة جدة عام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م بالتعاون والتنسيق بين بريطانية والمملكة العربية السعودية، وأهم ما ميزه أن كادره الطبي كان في الأغلب بريطانيـًا، ومن ذوي الخبرة والممارسة الطويلة، إضافة إلى كونه من المستشفيات الطبية المتخصصة بأمراض العيون القليلة فيها(٣).

وعلى الرغم من وجود الخدمات الطبية المذكورة أعلاه في مدينة جدة إلا أن المدينة كانت تعاني من مشكلات صحية، وبخاصة في مواسم الحج، حيث كانت تواجه الأمراض والأوبئة أحيانـًا، هذا إلى جانب قلة الموارد المائية فيها، وانتشار

=

١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٥٣٥-٥٣٨.

E-Lev.18-40 Arab Hedj/56 (5) Letter N.310 From Beirut to F.A, 30/4/1930.

نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج١٨، ١٩٣٠-١٩٣٢م، ص١١٢-١١٣.

(١) 890.F124/8-1246(13), Letter From Khalid Idres, Health Condition In Jeddah, to Department of State, 12/8/1946.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٥٣٥-٥٣٨.

(٢) Relations Culturelles/192(3) LetterN.123AL.from Saaed ben Shaneb to F.A, 27/6/1948.

نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج٢٠، ١٩٣٧-١٩٥٣م، ص٤٧٩.

(٣) 890.F.1281/3-1747 (1), LetterN.195 From Rivers Childs to Department of State, 17/03/1947؛نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧م، ص١٨١-١٨٢. جريدة أم القرى، عدد، ١١٤٩، ١٤ربيع الثاني ١٣٦٦هـ/ ٧ مارس١٩٤٧م، ص٢.

الحشرات في بعض مناطقها، وضعف القدرة على تصريف مياه المجاري[١]؛ لذلك كانت هناك حاجة ماسة لمزيد من الخدمات الطبية، وتحسينها، ورفد المدينة بمياه صالحة للشرب، وتحسين مستوى الصرف الصحي فيها.

١ - إنشاء المستوصف وأهدافه:

تعود فكرة إنشاء المستوصف الطبي الأمريكي بجدة إلى الوزير في المفوضية الأمريكية بجدة وليم إدي (William Eddy)[٢]، عندما اقترح في العام ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م على قسم التعاون الثقافي الأمريكي، التابع لفرع الشرق الأدنى في وزارة الخارجية الأمريكية، تلك الفكرة[٣]. وبعد مداولات بين تلك الأطراف،

---

(١) 869. F.12/3 (41) Report from F.P.Mackie to Department of State, 15/1/1937.

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط١٤١٩، ١ هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الأمريكية، ج٩، ١٩٠٨ -١٩٣٩م، ص٦٣١-, ٦٣٥

890.F124/8-1246(13), Letter From Khalid Idres, Health Condition In Jeddah, to Department of State, 12/8/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٥٣٥-٥٣٨.

(٢) وليم أدي: كولونيل خدم في البحرية الأمريكية، ورئيس سابق لكلية هوبارت ويليام سميث، ثم نقلت خدماته إلى وزارة الخارجية الأمريكية، ومن المتخصصين في اللغة العربية، عمل منذ عام١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م مساعداً خاصا للوزير المفوض الأمريكي بجدةً، ثم وزيراً مفوضاً فيها عام ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م. جريسون، العلاقات السعودية الأمريكية، ص٤٦، ٥١؛سنبل، العلاقات السعودية الأمريكية، ص١٢٢.

(٣) 890.F.1281/7-2245(2), Memorandum from Charles to Joseph Crew and Loy Henderson, 27/7/1945

=

أوكلت وزارة الخارجية إلى قسم التعاون الثقافي مهمة التفاوض مع الجامعة الأمريكية ببيروت (American University of Beirut)، لمعرفة مدى استعدادها في إنجاز المشروع، حيث أفضت تلك المفاوضات إلى موافقة تلك الجامعة على الإشراف الكامل على ذلك المستوصف، من خلال كلية الطب فيها، التي تولت عملية الإشراف العام والطبي عليه، والتنسيق ما بين حكومتي الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية فيما يتعلق به. وقد تم الاتفاق الأولي بين الطرفين، أي وزارة الخارجية والجامعة الأمريكية في العام ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م[١]، وظهرت الصورة النهائية من العقد في رجب ١٣٦٦هـ/ حزيران ١٩٤٧م بعد أن أرسلت نسخة منه إلى مكتب الاتصالات الدولية في وزارة الخارجية، وهو المسؤول عن مثل هذه الاتفاقيات[٢]. هذا مع العلم بأن المستوصف قد مارس نشاطه في بداية العام ١٩٤٦م، وقد يعزى ذلك التأخر في صدور العقد إلى أن الإجراءات التي اتخذت في ذلك المجال قد أخذت وقتاً طويلاً، وبخاصة أنها كانت تتعامل مع غير جهة على الصعيد الأمريكي.

=

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص١٤٣-١٤٤.

(١) 890.F.1281/3-1747 (1), LetterN.195 From Rivers Childs to Department of State, 17/03/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص١٨٠.

890.F.1281/7-2245(2), Memorandum from Charles to- Joseph Crew and Loy Henderson, 27/7/1945.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص١٤٣-١٤٤.

(٢) 890.F.1281/5-3147 (1) Memorandum from Frances Roberds to Department of State, 6/6/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٣٢٦.

لقد لعبت الجامعة الأمريكية ببيروت، ممثلة بمديرها بيارد دودج (Bayard Dodge)، دوراً مهمـًا في إنشاء المستوصف الطبي الأمريكي بجدة، حيث كان يتابع التنسيق مع الجهات المختصة؛ السعودية والأمريكية ويذلل الصعوبات التي كانت تعترضه، بالتعاون والتنسيق مع وليم إدي الوزير الأمريكي المفوض بجدة، وكان الأول يثق بأن مختلف الجهات الأمريكية التي لها علاقة بالموضوع لن تبخل على الأخير بأي مساعدة لإنجاح المشروع(١).

وكان الدور الرئيس في إنشاء المستوصف الطبي في المفوضية الأمريكية بجدة، قد قامت به كلية الطب في الجامعة الأمريكية، ممثلة بعميدها الذي كان يشرف إشرافـًا مباشراً على كافة الأمور المتعلقة به؛ وذلك بالتنسيق والتعاون مع المفوضية الأمريكية بجدة.

والملاحظ مما سبق، أن وزارة الخارجية الأمريكية قد حاولت تجميل صورة المستوصف بأن جعلت عملية الإشراف عليه من اختصاص الجامعة الأمريكية ببيروت؛ تخوفـًا من إثارة شبهة سياسية أو دينية في ذلك، إضافة إلى ما كانت تتمتع به من سمعة علمية طيبة على المستويين العربي والإقليمي، إضافة إلى عملها في بيئة عربية وإسلامية، ووجود بعض الكوادر العلمية تجيد اللغة العربية. كما أن توكيل تلك الجامعة بالإشراف عليه يقلل شكليـًا من وجود شبهات سياسية في الموضوع، وإن كان الأمر خلاف ذلك.

وسعت حكومة الولايات المتحدة الأمريكية ممثلة بوزارة الخارجية من وراء تأسيس المستوصف الطبي في المفوضية، ومن بعدها السفارة الأمريكية بجدة، إلى

---

(١) 890.F.1281/7-2245)(1), Memorandum from Charles to Joseph-Crew and Loy Henderson, 27/7/1945.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص١٤٢-١٤٣.

تحقيق مجموعة من الأهداف وراء ذلك، لعل من أبرزها:

أ- تقديم الخدمات الطبية لفئات عديدة من أبرزها الجالية الأمريكية والأوروبية في المملكة العربية السعودية عامة، ومدينة جدة خاصة، ممن كانوا يعملون في السلك الدبلوماسي الأجنبي، أو ممن يعملون في الشركات الخاصة، إضافة إلى أسرهم المرافقة لهم. وكذا بالنسبة للسعوديين، فيهما، وحجاج بيت الله الحرام في أثناء مواسم الحج[١]. وثمة تركيز على أن يقوم المستوصف بمعالجة الفقراء، والمحتاجين، والمعوزين من السعوديين[٢]. وهذا يعطي انطباعاً على أن المستوصف يقدم خدماته للمجتمع المحلي أيضا.

ويلاحظ مما سبق، أن التركيز كان على الجانب الأمريكي والغربي بالدرجة الأولى، وهذا طبيعي، كما أنَّ نشاط المستوصف شمل معالجة المرضى السعوديين، من ناحية، وعلاج الحجاج من ناحية أخرى مما يعطى بعداً سياسياً، وإعلامياً

---

(١) 890.F. 12811/8-1445(1)/ Internal Memorandum from Foyd Kohler to Robet Longyear, 14/8/1945؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ - ١٩٤٦م، ص٢١٩.

890.F1281/1-1547(1), Letter From James Pinkston, to Bertel Kuniholm، 15/1/1947؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ص٣٦.

.890.F.911/3-1348 (6) Letter from Rivers Childs to Department of State, 15/6/1948؛ نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط١٤١٩، ١ هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص٤١٢

(٢) 890.F1281/11-1646(5), Report From Eugen White, to Department of State, 10/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٦١٣-٦١٤.

للمستوصف.

كما كان لإنشاء المستوصف الطبي الأمريكي بجدة أهدافاً سياسية حاضرة، تؤكدها تصريحات وممارسات أمريكية عديدة، فهذا المسئول الاقتصادي بقسم شؤون الشرق الأدنى في وزارة الخارجية الأمريكية، ريتشارد سانجر(Richard Sanger)، يؤكد في مذكرة بعثها إلى الأمير فيصل بن عبدالعزيز، وزير الخارجية السعودي(١٣٤٩-١٣٨٠هـ/ ١٩٣٠-١٩٦٠م) الاهتمام الأمريكي بالمملكة العربية السعودية، وسعيها لتقديم الدعم والمساعدة لها، حفاظاً على استقرارها، حتى تتمكن من الاعتماد على نفسها. لقد كانت وزارة الخارجية الأمريكية متحمسة لإنشاء ذلك المستوصف كونه يسير في تأكيد الصداقة القائمة بين البلدين، وتطويرها[١]. وكان مساعد وزير الخارجي الأمريكية، وليم بنستون (Willem Benston)، واضحاً في ذلك الأمر في خطاب بعثه إلى وزير خارجيته جيمس فورستال(James Forrestal)، بأن المساهمة الأمريكية في معالجة الوضع الصحي بجدة، ستعزز مكانة الولايات المتحدة لدى المملكة العربية السعودية، ويدعم العلاقات بين البلدين[٢]؛ لذلك فإن المستوصف الأمريكي عمل في إطار برنامج التنمية العامة للمملكة العربية السعودية، الذي يصب مجملة في تطويرها في شتى المجالات عامة، والخدمات الصحية منها؛ حفاظاً على المصالح الأمريكية

---

(١) 890.F. 001 1/8-445(120), Memorandum from Richard Sanger to Feisal bin Abdul Aziz, 4/8/1945 نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ - ١٩٤٦م، ص١٩٠-١٩١.

(٢) .890.F.1281/8-647 (5), Secret Letter from William Benton to Rivers Childs, 29/7/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٤٠٠-٤٠١.

المشتركة بين الطرفين[١].

لقد حظيت المشاريع الصحية الأمريكية بمدينة جدة، باهتمام مختلف الدوائر الأمريكية، الرسمية، والخاصة، إذ إن شركة بكتل العالمية International Company) (Becthel[٢]، اقترحت في العام ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م، إنشاء مستشفى حديث في المدينة، يقام وفق المعايير الأمريكية، بعد تعديلها لتلبية الحاجات الطبية للأهالي فيها، وقدرت تكاليف بناء ذلك المستشفى حوالي ٢، ١٨٩، ٠٠٠ دولار أمريكي، فيما قدرت عائداته المالية بـ ١٣٥، ٠٠٠ دولار سنوياً[٣].

لقد أكد عميد كلية الطب في الجامعة الأمريكية ببيروت، جيمس بنكستون (James Pinkston)، المغزى السياسي للمستوصف، كونه يعد مشروعاً يسهم في تحسين العلاقات الودية بين الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية

---

(١) 890.F.911/3-1348 (6) Letter from Rivers Childs to Department of State, 15/6/1948.؛نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص٤١٢.

(٢) بكتل: شركة هندسية عالمية، ترأسها الدكتور بكتل، أقامت في الأربعينات العديد من المشاريع الاقتصادية في المملكة، منها: مد خطوط التابلاين، وإنشاء مصفاة في رأس تنورة، ومطار جدة، ورصيف ميناء جدة.ك.س.تويتشل وإدوارد جورجي، المملكة العربية السعودية وتطورات مصادرها الطبيعية، ترجمة شكيب الأموي، د.م، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م، ص٢٣٠-٢٣٢؛ سنبل، العلاقات السعودية الأمريكية، ص١٨٦.

(٣) F.O.371/82662(16) Letter from C.S.Snodgrass to Abdullah Suliman, 15/2/1950.

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ج٧، الوثائق البريطانية، ج ٨، ١٩٤٩ - ١٩٥٤م، ص١٩٨-١٩٩.

السعودية، وتطويرها[١].

كما أن الوزير الأمريكي المفوض بجدة ريفز تشايلد (Rives Childs)[٢]، أكد على أن عمل المستوصف الطبي الأمريكي بجدة يحسن سمعة الحكومة الأمريكية في المملكة العربية السعودية؛ مما يؤدي إلى تطوير العلاقات بين الطرفين[٣]. كما أكد الخبير الاقتصادي الأمريكي العامل في الشركة الأمريكية الشرقية (American Eastern Cooperation)، كارل تويتشل (karl Tuitchell)[٤]، أهمية عمل المستوصف الطبي الأمريكي، كونه يقدم خدمات طبية للأمريكيين العاملين في المملكة من جهة، إضافة إلى الأهداف السياسية له[٥]

---

(١) 890.F1281/1-1547(1), Letter From James Pinkston, to Bertel Kuniholm, 15/1/1947؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٣٦.

(٢) ريفز تشايلدز: الوزير المفوض الأمريكي بمدينة جدة، ويعد من الخبراء في مجال السياسة الأمريكية الخارجية، إذ أنه ألف كتابا في هذا المجال.وقد تولى تلك المهمة في شهر رجب ١٣٦٥هـ/ يونيو عام ١٩٤٦م، بعد أن خلف وليم إيدي في المنصب. وفي العام ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م، أصبح أول سفير للولايات في جدة. الزركلي، شبه الجزيرة العربية في عهد الملك عبدالعزيز، ج٢، ص٦٨٣؛جريسون، العلاقات السعودية الأمريكية، ص٧٦؛ سنبل، العلاقات السعودية الأمريكية، ص١٢٢.

(٣) 890.F.1281/3-847)(2), Letter From Karl Twitchell Childs, to Gordon Merriam, 8/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص١٦٦-١٦٧.

(٤) كارل تويتشل: أحد أبرز الشخصيات الاقتصادية الأمريكية في شبه الجزيرة العربية، عمل في العديد من المشاريع الاقتصادية في اليمن، وفي أثيوبيا، وفي المملكة العربية السعودية. وفي الأخيرة ترأس لجنة أمريكية لدراسة ومسح الثروات الطبيعة فيها عام ١٩٣١م. النيرب، أصول العلاقات السعودية الأمريكية، ٧٧-٧٩.

(٥) 890.F.1281/3-847 (1) Letter From Gordon Marrian to Karl =

حيث يحافظ على سمعة الولايات المتحدة الأمريكية من جهة ثانية[١].

كما أن وجهة نظر تويتشل فيما يتعلق بالدور السياسي للمستوصف الطبي الأمريكي لم تقتصر على ما ذكر سابقا، بل كان يرى أن عدم استمراره في العمل سيفسح المجال أمام النشاط الطبي البريطاني في المملكة العربية السعودية؛ وذلك على حساب النشاط الطبي الأمريكي، وإن تحقق ذلك فسيكون مدعاة للسخرية والأسف[٢].

لم تكن الأهداف السياسية من وراء إنشاء المراكز والمؤسسات الطبية مقتصرة على أمريكيَّة منها، وحدها، بل كانت هناك محاولات فرنسية، مثلاً، لإقامة مستوصف طبي فرنسي في مدينة جدة، لتحقيق أهداف وغايات طبية وسياسية في المملكة العربية السعودية[٣].

وفيما يتعلق بالموقف السعودي من إنشاء المستوصف الطبي الأمريكي في جدة، فقد أكدت وثائق وزارة الخارجية الأمريكية أن الأمر تم بالتعاون والتنسيق

=

Twitchell, 13/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٣٧.

(١) 890.F.1281/3-1147 (1), LetterN.185 From Eugen White to Rivers Childs, 10/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٦٨-١٦٩.

(٢) 890.F.1281/3-847)(2), Letter From Karl Twitchell Childs, to Gordon Merriam, 8/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص١٦٦-١٦٧.

(٣) E-Lev.18-40 Arab Hedj/57 (4) Letter N.58 From Jeddah to F.A, 3/8/1930.

نقلاً عن الوثائق الفرنسية، ج١٨، ١٩٣٠- ١٩٣٢م، ص١٧٩.

التام بين حكومتي الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية، وإن الأولى أصغت إلى جميع المقترحات السعودية في هذا المجال. وقد تم التأكيد على تلك الأمور، والاتفاق عليها، في أثناء المباحثات التي أجراها الأمير فيصل بن عبدالعزيز، مع وزير الخارجية الأمريكي، والتي جرت في الولايات المتحدة خلال الفترة ما بين ٢١-٧/ ٢١-٨-١٣٦٤هـ/ ١٢-٢١/ ٨/ ١٩٤٥م[١]. وكما هو المعلوم فإن المملكة العربية السعودية لم تكن تمانع قيام مثل تلك النشاطات، بما لا يمس سيادتها واستقرارها[٢].

لقد كانت الحكومة السعودية تستشار بجل الأمور المتعلقة بالمستوصف، لا سيما موافقتها المسبقة على الطبيب الذي سيتولى الإشراف عليه[٣]، والجهات التي يتعامل معها، أو التي يستفيد منها، وبخاصة الجهات الطبية الأمريكية المختلفة، كوزارة الصحة، والخدمات الطبية في البحرية الأمريكية[٤].

---

(١) 890.F. 001 1/8-445(120), Memorandum from Richard Sanger to Feisal bin Abdul Aziz, 4/8/1945

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ص١٩٠-١٩١.

(٢) 890.F.12-A/5-1747 (1), Telegram N.184, From Rivers Childs to Department of State, 17/5/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٢٨١.

(٣) 890.F.1281/10-847 (2) Secret Letter N.371 from Wahdo Baily to Department of State, 8/10/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٥٢٧.

(٤) 890.F.1281/4-2647 (2) Letter N.93 from Department of State to Jeddah, 5/9/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٤٧٩.

كما أن الحكومة السعودية في حالة إنشاء المستوصفات الطبية، تلزم الجهات المعنية التقيد بالأنظمة والقوانين الطبية المعمول بها في المملكة في ذلك المجال، والشروط الواجب التقيد بها، لا سيما شروط مزاولة المهنة، وشروط إجراء العمليات وصلاحياتها الطبية(١).

وفي المجمل فإن جل الإجراءات التي كانت تتخذها وزارة الخارجية الأمريكية في مجال إنشاء المستوصف الطبي الأمريكي بجدة كانت تتم بالتنسيق مع الجانب السعودي، وموافقته على الإجراءات التي اتخذت في ذلك المجال(٢).

٢ - إدارة المستوصف:

تولت الجامعة الأمريكية ببيروت، ممثلة بكلية الطب فيها، خلال الفترة بين عامي ١٣٦٤-١٣٦٧هـ/ ١٩٤٥-١٩٤٨م، إدارة كل ما يتعلق بالمستوصف الطبي الأمريكي بجدة، من حيث ماليته، وتعيين إدارته، وكادره الطبي، والمعدات الطبية فيه، والمبنى الذي أقيم فيه. وكانت تلك الأمور تتم بالتشاور والتنسيق مع وزارة

(١) جريدة أم القرى، عدد١١٢٠، ١٩رمضان ١٣٦٥هـ/ ١٦ أغسطس ١٩٤٦، ص١، ٣،؛عدد ١١٢١، ٢٦رمضان١٣٦٥هـ/ ٢٣أغسطس ١٩٤٦م، ص٣.

.890.F.1281/8-1648 (1) Letter from Saudi Arabia Foreign Office to Department of State, 25/7/1948؛نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص٥٢٤-٥٢٥.

(٢) 890.F. 001 1/8-445(120), Memorandum from Richard Sanger to Feisal bin Abdul Aziz, 4/8/1945؛نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ - ١٩٤٦م، ص١٩٠-١٩١.

.890.F.1281/8-1648 (1) Letter from Saudi Arabia Foreign Office to Department of State, 25/7/1948؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص٥٢٤-٥٢٥.

الخارجية الأمريكية ومفوضيتيها ببيروت، وجدة. وكان من بين مجالات الإشراف على المستوصف القيام بزيارات ميدانية إليه، وتفقد العمل فيه، وتذليل الصعوبات التي تعترضه، وتقديم التقارير الطبية عن المستوصف وتقديمها لوزارة الخارجية(١).

ومن الأمثلة على ما ذكر سابقًا، أن الدكتور جيمس بنكستون قام بزيارة المستوصف في شهر ذي القعدة ١٣٦٥هـ/ أكتوبر ١٩٤٦م، حيث ألتقى مع الوزير الأمريكي المفوض بالمفوضية الأمريكية بجدة، إضافة إلى اللجنة الاستشارية للمستوصف، التي لم يفصح عن تركيبتها، بهدف دراسة وضعه، والمشكلات التي تواجهه، وبخاصة المالية والبشرية، التي سيشار إليها في مكانها(٢).

وفي ظل إدارة الجامعة الأمريكية للمستوصف عين مجموعة من المديرين له كان من بينهم الطبيب خالد إدريس (Khalid Idres)، الذي تولى الإشراف على المستوصف الطبي منذ شهر محرم –صفر ١٣٦٥هـ/ كانون الثاني ١٩٤٦م. وقد

---

(١) 890.F. 12811/8-1445(1)/ Internal Memorandum from Foyd Kohler to Robet Longyear, 14/8/1945؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ - ١٩٤٦م، ص٢١٩.

890.F1284/7-3046(1), Secret Telegram, N.210, From Dean Acheson, to Jeddah, 12/8/1945؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ - ١٩٤٦م، ص٥٣٨

(٢) 890.F1281/11-1646(5), Report From Eugen White, to Department of State, 10/1946؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٦١٣-٦١٤,

890.F1281/1-497(1), Secret Telegram, N.112 From James Pinkston, to Rivers Childs, 4/12/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٦٥١.

سبق له أن عمل في الجامعة الأمريكية قبل ذلك، ثم عمل في المستوصف الطبي الأمريكي في بداية أمره طبيبًا. وقد تميز بعمله الطبي والإداري، حيث وصف بأنه قدم خدمات جليلة لسكان مدينة جدة وغيرها من المدن، وبخاصة العرب والأوروبيين منهم[١]. وفي ١٠-١-١٣٦٦هـ/ ٤-١٢-١٩٤٦م، عين الدكتور أوجين وايت (dr. Eugene White)، مديراً للمستوصف، خلفاً للمدير السابق، وكان يتمتع بخبرة طبية جيدة، حيث عمل طبيباً في مستوصفات طبية أمريكية عسكرية ومدنية سابقة[٢]. وقد استمر وايت في عمله حتى شهر شعبان ١٣٦٦هـ/ يوليو ١٩٤٧م[٣].

ومن أجل الاستفادة من الخبرات الطبية للشركات الأمريكية الخاصة العاملة

---

(١) 890.F124/8-1246(3), Letter From Rivers Childs to Department of State, 12/8/1946.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٣٥.

890.F1281/1-1547(1), Letter From James Pinkston, to Bertel Kuniholm, 15/1/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٣٦.

(٢) 890.F1281/1-1547(1), Letter.N.134 From Rivers Childs, to Department of State, 15/1/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٦٩-٧٠.

890.F1281/2-1947(1), Secret Telegram, N.57 From Rivers Childs, to Department of State, 19/2/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٢٦-١٢٧.

(٣) 890.F1281/1-497(1), Secret Telegram, N.112 From James Pinkston, to Rivers Childs, 4/12/1946 نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٦٥١.

في السعودية، في عمل المستوصف الطبي الأمريكي بجدة، كشركة الزيت العربية الأمريكية(Arabian American Company)(أرامكو- Aramco)[١]، وشركة التعدين العربية السعودية (Saudi Araban Syndicate)، والشركة الأمريكية الشرقية (American Eastern Corpation)[٢]، دعت المفوضية الأمريكية بجدة لعقد جلسة تشاوريه معها، للتداول في الأمر، والتعرف على مدى الدعم المالي والفني الذي يمكن أن تقدمه تلك الشركات للمستوصف. وكان من جملة المواضيع التي تم الاتفاق عليها بين المجتمعين، تكوين مجلس إدارة غير رسمي للمستوصف[٣].

وفيما يتعلق بموضوع تعيين المدير الجديد للمستوصف الطبي الأمريكي بجدة، خلفاَ لوايت، فإن الجهات الرسمية المشرفة عليه، ممثلة بالدرجة الأولى بالجامعة الأمريكية ببيروت، ووزارة الخارجية الأمريكية، ممثلة بالمفوضية الأمريكية بجدة، بالدرجة الأولى، فظهر بينها إجماع على أن يتولى الدكتور خالد إدريس، إدارة المستوصف الطبي لخبرته الطبية الواسعة، وحسن سمعته الطبية

---

(١) أرامكو: ائتلاف مجموعة من الشركات الاقتصادية الأمريكية كاستنادر أويل أوف كالفورينيا، وتكسكو، أسس عام ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م، تخصصت في مجال استخراج البترول واستثماره، حيث حصلت على الامتيازات النفطية في المملكة العربية السعودية. سنبل، العلاقات السعودية الأمريكية، ص٨٢.

(٢) الشركة الشرقية: أحدى فروع شركة فورد البريطانية للسيارات، التي حصلت على عقد منذ عام ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م، لتزويد المملكة العربية السعودية بالسيارات، وقطع غياراها. سنبل، العلاقات السعودية الأمريكية، ص١٩٥.

(٣) 890.F.1281/6-617 (2) Telegram N.109 From Rivers Childs to Department of State, 6/6/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٢٤.

بجدة. وقد ظهرت عدة اقتراحات في هذا المجال، منها عودته للعمل كما كان عليه الأمر في السابق، عندما كان يعمل فيه[١]، أو أن يستأجر المستوصف، أو العمل به بأجر ثابت يحدد له، أو أن يتولى معالجة مرضى الموظفين الأمريكيين بجدة، والسماح له بفتح عيادة خاصة له في المدينة[٢].

وبعد أن قامت الجهات الأمريكية المعنية بدراسة الموضوع، وصل إلى الوزير الأمريكي المفوض بجدة ريفز تشايلد، تفويض من وزارة الخارجية الأمريكية بأن يؤجر المستوصف للدكتور خالد إدريس، بشروط من أهمها تحديد قضية الالتزامات المالية، وكيفية التصرف بالمعدات الطبية فيه[٣]. وقد قامت المفوضية الأمريكية بالاتصال به، وإرسال البرقيات له[٤]، وفي ١٦-٩-١٣٦٦هـ/ ٣ -٨-١٩٤٧م، وصل الرد منه، حيث أبدى استعداده لتولي الإشراف عليه بشروط مالية وإدارية، لم تورد الوثائق الأمريكية تفصيلات دقيقة عنها، ولكنها بالمجمل لم

---

(١) 890.F.1281/6-617 (2) Telegram N.109 From Rivers Childs to Department of State, 6/6/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٢٤.

(٢) .890.F.1281/6-1347 (2) Telegram N.109 from Rivers Childs to Department of State, 13/6/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٣٧-٣٣٨.

(٣) 890.F.1281/7-1547 (1) Telegram from Rivers Childs Khalid Idres, 16/7/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٨١

(٤) 890.F.1281/10-847 (2) Memorandum from Rivers Childs to Wahdo Baily, 27/8/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٤٦١.

تناسب الجانب الأمريكي[١].

وفي تلك الظروف أخذت الجهات الأمريكية المسئولة عن المستوصف البحث عن بدائل تعيين الدكتور خالد إدريس مديراً للمستوصف كان من بينها الطبيب باول هاريسون Harrison (Paul)، الذي عمل في البعثة الطبية الأمريكية في البحرين، وكان يتمتع بسمعة طبية جيدة، حيث وافق الملك عبدالعزيز على تعيينه في ذلك المنصب، لكن الأخير اعتذر عن القيام بهذه المهمة لأسباب خاصة به. فتوجهت الأنظار إلى أبنه كلنتون هاريسون (Clinton Harrison)، الذي كان يعمل طبيبـًا في البحرية الأمريكية، من أجل المساعدة في إدارة المستوصف، لكن الأمر لم يثمر عن نتائج ملموسة في ذلك المجال[٢]؛ لأسباب عديدة قد يكون من بينها أن والده أثر عليه في ذلك المجال، أو قد تكون الحوافز المالية غير مناسبة.

ونظراً لكثرة المشكلات التي واجهت عمل المستوصف، وبخاصة قلة الموارد المالية للإنفاق عليه، وبعد المسافة بين الجامعة الأمريكية ببيروت الجهة المشرفة على المستوصف ومدينة جدة حيث يتواجد المستوصف، وعدم تجاوب السلطات الأمريكية الرسمية، وبخاصة وزارة الخارجية، مع المقترحات التي تقدمت بها الجامعة الأمريكية بشأن تطوير المستوصف، من حيث توسعته، وزيادة عدد الأسرة

---

(١) 890.F.1281/10-847 (2) Secret Letter N.371 from Wahdo Baily to Department of State, 8/10/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٥٢٧.

(٢) 890.F.1281/10-847 (2) Secret Letter N.371 from Wahdo Baily to Department of State, 8/10/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٥٢٧.

فيه، وزيادة رواتب الكادر الطبي[١]، فإن وزار الخارجية الأمريكية، وافقت على المقترحات التي قدمت لها من جهات مختلفة كان من بينها مقترح الجامعة الأمريكية أن ينتقل أمر الإشراف على المستوصف لجهة أخرى غيرها، حيث وقع اختيارها على شركة بكتل العالمية المحدودة، لتتولى هذه المهمة لجملة من الأسباب؛ من بينها قدرتها المالية العالية، وخبراتها الطبية في المملكة العربية السعودية، وتحديداً في مجال تزويد المملكة بالأدوية، والعقاقير، والمعدات الطبية التي تحتاجها المؤسسات الطبية المختلفة، كما أن لتلك الشركة خبرات واسعة في مجال إصلاح المعدات الطبية على مختلف أنواعها[٢]. هذا إلى جانب المشاريع الاقتصادية التي كانت تقيمها في المملكة العربية السعودية، من الأشغال العامة، كتوفير المياه، وإنشاء البنى التحتية في مختلف المدن، بما في ذلك مدينة جدة[٣]؛ وذلك في شهر شعبان ١٣٦٧هـ/ حزيران ١٩٤٨م. وطبقاً للاتفاق الذي تم بين المفوضية الأمريكية بجدة والشركة، عين الدكتور جان غونيه Jean Gonet، الطبيب والجراح الأمريكي من أصول فرنسية، مديراً

---

(١) 890.F1281/1-1547(1), Letter From James Pinkston, to Bertel Kuniholm, 15/1/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٤-٣٦.

(٢) 890.F.1281/6-1749 (1) Report N.46. from Edmond Dorez to Department of State, 24/8/1949.

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط ١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الأمريكية، ج١٥، ١٩٤٩م، ص٧٠٧-٧٠٩.

(٣) 890.F.00/1-648 (2) Secret Letter N.5 from Rivers Childs to Department of State, 6/1/1948.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص١٢.

للمستوصف[١]. وقامت الشركة المذكورة بشراء المعدات الطبية الموجودة في المستوصف من المفوضية، لتصبح من أملاكها[٢].

وفيما يتعلق بالكادر الطبي والإداري في المستوصف الطبي الأمريكي بجدة فكان يختلف من فترة إلى أخرى ومن عام إلى آخر ففي النصف الأول من عام ١٩٤٦م، كان يتكون من المدير، ويساعده الطبيب خالد إدريس، وروبي بوكمان (Roby Bokman) المشرف على المستوصف، والممرضة ماري سدلر Mary Sadler)[٣].

ويلاحظ مما سبق، أن الكادر الطبي والإداري في المستوصف لم يكن كبيراً في ضوء تلك المعلومات، ولكن يجب الأخذ بعين الاعتبار قلة الخدمات الطبية

---

(١) 890.F.911/3-1348 (6) Letter from Rivers Childs to Department of State, 15/6/1948

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص ٤١٢.

890.F.1281/8-1648 (3) Letter from Rivers Childs to Department of State, 16/8/1948

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص ٥٥٦-٥٥٧.

890.F.1281/6-1749 (3) Telegram N.46. from Rivers Childs to Department of State, 4/2/1949

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٥، ١٩٤٩م، ص ٥٢١.

(٢) 890.F.1281/6-1749 (3) Telegram N.46. from Rivers Childs to Department of State, 4/2/1949

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٥، ١٩٤٩م، ص ٥٢١.

(٣) 890.F. 12811/8-1445(1)/ Interial Memorandum from Foyd Kohler to Robet Longyear, 14/8/1945

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٢١٩.

الموجودة في مدينة جدة آنذاك، وبالتالي فإن وجود اثنين من الأطباء في المستوصف، أمر ليس بالسهل والهين، يضاف إلى ذلك الأمر مرتبط بنوعية هذا الكادر واللذان يتم الحديث عنهما كانا من القدرات الطبية المتمرسة في ذلك المجال.

ومما يؤيد الفكرة السابقة بتميز الكادر الطبي الذي عمل في المتسوصف الطبي في المفوضية الأمريكية بجدة أمثال الدكتور مايكل لوجنيتو (Michael Longinoito)، الذي عمل فيه عام١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م[١]، وهو من الأطباء البارزين في مجال طب العيون، حيث كان آنذاك أحد أبرز الاختصاصين فيه، وقد عهد إليه في العام ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م، إنشاء المستشفى السعودي-البريطاني لأمراض العيون، الذي أسس في مدينة جدة[٢].

ومن المؤشرات الطبية الإيجابية في المستوصف الطبي الأمريكي في المفوضية الأمريكية، وجود ممرضة طبية متخصصة باستمرار في المستوصف[٣]،

---

(١) 890.F.1281/8-1648 (3) Letter from Rivers Childs to Department of State, 16/8/1948؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص ٥٥٧.

(٢) 890.F.1281/6-1749 (1) Report N.46. from Edmond Dorez to Department of State, 24/8/1949؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص ٧٠٧-٧٠٩؛ جريدة أم القرى، عدد١١٤٩، ١٤ربيع الثاني ١٣٦٦هـ/ ٧ مارس١٩٤٧م، ص٢.

(٣) 890.F1284/7-3046(1), Secret Telegram, N.210, From Dean Acheson, to Jeddah, 12/8/1945؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ - ١٩٤٦م، ص٥٣٨.

890.F1284/7-3046(1), Secret Telegram, n.371, From Dean Acheson, to Beirut, 12/8/1945؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ - ١٩٤٦م، ص ٥٣٨.

=

كانت تقوم أحياناً بتقديم الإسعافات الطبية الخاصة بالمرضى الذين يزورون المستوصف، سواء كانوا من العرب أو من الأجانب[١].

كما توافرت في المستوصف الطبي الأمريكي المعدات الطبية الضرورية، والأدوية، وثلاجة لحفظها، ومولدات كهربائية[٢]. إضافة إلى سيارة إسعاف لنقل المرضى[٣].

ويلاحظ مما سبق أن أغلب من أدار المستوصف وعمل به من الأطباء كانوا من ذوي الخبرة، وقد سبق لبعضهم أن عمل بمؤسسات طبية متقدمة كالجامعة الأمريكية، وفي الخدمات الطبية البحرية الأمريكية، وكان من شأن ذلك أن يعطيه

=

Fo.890.F.1281/4-1047 (1), Report From Eugen White, to Department of State, 10/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٩٤.

Relations Culturelles/192(3) LetterN.123AL.from Saaed ben Shaneb to F.A, 27/6/1948.

نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج٢٠، ١٩٣٧-١٩٥٣م، ص ٤٧٨-٤٧

(١) 890.F.1281/6-1347 (2) Letter N.288. from Rivers Childs to Department of State, 26/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٥٦.

(٢) 890.F.1281/6-1749 (3) Telegram N.46. from Rivers Childs to Department of State, 4/2/1949

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٥، ١٩٤٩م، ص ٥٢١.

(٣) 890.F.1281/6-1347 (2) Letter N.288. from Rivers Childs to Department of State, 26/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٥٦.

أهمية في مجال عمله.

٣ - معالجة المرضى في المستوصف:

لإعطاء صورة واضحة عن دور المستوصف الطبي في معالجة المرضى، ينبغي التركيز على جملة من المعطيات في هذا المجال؛ منها أعداد المرضى، وجنسياتهم، ومناطق سكناهم، والأمراض التي عانوا منها، وأهم ما تميز به المستوصف في علاج المرضى؛ وذلك لتقويم دوره في ذلك المجال.

واستناداً على التقرير الذي قدمه الدكتور خالد إدريس، الذي كان آنذاك طبيبـًا في المستوصف، بتاريخ١٤-٩-١٣٦٥هـ/ ١٢-٤- ١٩٤٦م، إلى المفوضية الأمريكية بجدة عن الأحوال الصحية فيها، أشار إلى جملة من المعلومات، كان من بينها معلومات مهمة عن معالجة المرضى فيه، إذ بين أن عدد المرضى الذين تمت معالجتهم في فترة ستة الأشهر الأولى من عام ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م بلغ ٢٢٥٠ مريضـًا، وزعوا على مجالات طبية مختلفة، هي: الأمراض العامة، الجراحة العامة، والولادة، وأمراض الأطفال، وأمراض الأذن والأنف والحنجرة، وأمراض الجلدية[١].

لقد أشاد الطبيب خالد إدريس بالخدمات الطبية التي تقدم للمرضى، إذ ذكر أن أطباء المستوصف استخدموا أسلوب التخدير الموضعي في إجراء العمليات الجراحية لمرضاهم، الذي يبدو أنه لم يكن منتشراً في منطقة الحجاز. وأكد أنه الأفضل من بين أقرانه في مدينة جدة، على الرغم من نقص بعض المعدات الطبية فيه[٢].

---

(١) 890.F.1281/8-1648 (3) Letter from Rivers Childs to Department of State, 16/8/1948.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص٥٥٦-٥٥٧.

(٢) 890.F124/8-1246(13), Letter From Khalid Idres, Health Condition In Jeddah, to Department of State, 12/8/1946.

=

ومن خلال تفحص جنسيات المرضى الذين تمت معالجتهم في المستوصف، اتضح أن أغلبهم من السعوديين، الذين ينتمون إلى طبقات اجتماعية واقتصادية مختلفة، من الأثرياء، والفقراء، من مدينة جده وغيرها من المدن السعودية لم يسمها التقرير، ومن المناطق المحيطة بجدة، وهم في أغلبهم من البادية. كما أنه عالج عددًا قليلًا من العاملين في مختلف البعثات الدبلوماسية الأجنبية عامة، والأمريكية خاصة(١).

ويستخلص مما سبق، أن معدل عدد المرضى الشهري الذين تمت معالجتهم في المستوصف هو ٣٧٥ مريضـًا، وبمعدل يومي ١٣ مريضـًا يوميـًا، وهذا العدد لا يعد قليلاً في مقاييس تلك الفترة، وليس بمقاييس عصرنا. كما أنهم يمثلون جنسيات مختلفة؛ سعودية، وأوروبية، وأمريكية، كما أن الخدمات التي قدمها كانت تشمل سكان المدن والقرى؛ وبالتالي شمولها لفئات سكانية مختلفة.

وفي التقرير الذي أعده الدكتور أوجين وايت، الطبيب العامل في المستوصف، قدم لنا معلومات مهمة عن نشاط المستوصف في شهر ذي الحجة ١٣٦٥هـ/ تشرين الأول١٩٤٦م، فذكر أن عدد المرضى الذين عولجوا فيه في ذلك الشهر٢٧٢ مريضـًا، كان من بينهم ١٤٩مريضـًا، أي ٥٥٪ من مجموع المرضى، من المترددين عليه، و١٢٣ مريضـًا، أي ٤٥٪ منهم كانوا من الجدد؛ وشمل الرجال، والنساء، والأطفال. أما فيما يتعلق بأصولهم فقد كانوا من الأجانب الذين عانوا من أمراض معدية، وأمراض متعلقة بالجهاز الهضمي، وفقر الدم، والجلد. إضافة إلى

=

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٣٥-٥٣٨.

(١) 890.F124/8-1246(13), Letter From Khalid Idres, Health Condition In Jeddah, to Department of State, 12/8/1946.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٣٥-٥٣٨.

السعوديين الذين عانوا من أمراض معدية، وأمراض متعلقة بالجهاز الهضمي، وضغط الدم، وفقر الدم، والزحار، والجلدية والعين، والأذن والحنجرة[١].

وكانت فئة المرضى السعوديين، عناصر اجتماعية واقتصادية مختلفة من بينها ميسورو الحال كالتجار، وأصحاب رؤوس الأموال، إضافة إلى المعوزين منهم. أما الأجانب فقد كان أغلبهم يعملون في المفوضيات الأجنبية؛ الأمريكية، والأوروبية منها، وممن يعملون في الشركات التجارية الأجنبية والمحلية[٢].

كما أعد الدكتور أوجين وايت، الذي كان يشغل آنذالك مدير إدارة المستوصف الطبي الأمريكي بجدة مجموعة من التقارير الشهرية، كان من بينها التقرير الذي أعد عن نشاطات المستوصف في ربيع الأول-ربيع الثاني ١٣٦٦هـ/ شباط ١٩٤٧م، حيث بين فيه أن عدد المرضى الذين زاروا المركز خلال ذاك الشهر هو ٩٥ مريضـاً من السعوديين والأمريكيين؛ كان من بينهم ٧٣ مريضـاً، أي ٧٧٪ منهم قد زاروا المستوصف لأكثر من مرة، و٢٢ مريضـاً، أي ٢٣٪ منهم كانوا من الجدد[٣]. وفي تقريره الذي أعده في ١٦-٥-١٣٦٦هـ/ ٧ -٤-١٩٤٧م، عن نشاطه في فترة شهر٨-٤/ ٩-٥-١٣٦٦هـ/ شهر آذار ١٩٤٧م، ذكر فيه أنه تم تشخيص ٨٩

---

(١) 890.F1281/11-1646(5), Report From Eugen White, to Department of State, 10/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٦١٣-٦١٤.

(٢) 890.F1281/11-1646(5), Report From Eugen White, to Department of State, 10/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٦١٣-٦١٤.

(٣) 890.F1281/3-1147(2), Report From Eugen White, to Rivers Childs, 02/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٤٤.

حالة من المرضى الرجال، والنساء، والأطفال، الذين راجعوا المستوصف، كانوا يعانون من ١٠١ مرض؛ من أبرزها الالتهابات، والحساسية، وأمراض الجهاز الهضمي[١].

ولعل أهم ما جاء في التقرير الذي أعده أوجين وايت، مدير المستوصف عن نشاط المستوصف في فترة شهر جماد الأول-جماد الثاني١٣٦٦هـ/ شهر أيار ١٩٤٧م، أنَّه عالج ١٠٩ مرضى من الجدد، أي الذين يزورون المستوصف لأول مرة، و١٥٥ مريضـاً من الذين دأبوا على مراجعته أكثر من مرة. وقد عانى هؤلاء المرضى من ١٢٦ مريضـاً مختلفـاً، تتعلق بالأمراض:النسائية، والباطنية. وكانت جنسيات المرضى تشمل الرجال والنساء والأطفال من السعوديين، والأجانب من الإنجليز والأمريكيين[٢]. ويلاحظ مما سبق، بأن مجموع المرضى في ذلك الشهر٢٦٤ مريضـاً، وبمعدل ٩ مرضى في اليوم الواحد.

ولم يكن حجم العمل الذي يقوم به المستوصف الطبي الأمريكي على الوتيرة نفسها في معالجة المرضى خلال الأشهر العادية، مقارنة بأشهر الحج، ففي الأخيرة كان العمل يتضاعف فيه، ويتضح ذلك جليـاً من خلال التقرير الذي أعده جين جونيه، الذي عالج نحو ١٤٠٠ مريض في أحد أشهر ذلك الموسم، كانوا يعانون من أمراض مختلفة، منها ما هو عادي يصيب الحجاج من جراء الإعياء والتعب، وضربات الشمس، وأمراض كبر السن، ومنها ما يشكل تهديداً لحياة الإنسان، كالتهاب الكبد،

---

(١) FW.890.F.1281/4-1047 (1), Report From Eugen White, to Department of State, 10/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٩٤.

(٢) . 890.F.1281/5-3147 (1) Report from Eugen White, to Department of State, 05/1947؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣١٢.

والجدري[١]. ومن كثرة المراجعين للمستوصف في أثناء موسم الحج، كان مديره يعجز أحياناً عن تقديم إحصاءات بأعداد المرضى الذين تتم معالجتهم فيه، وعدم تفرغ الكادر الطبي فيه لتسجيل أعداد تلك الحالات[٢]. وقد كان من الطبيعي في ظل تلك الظروف، أن يشتمل نشاط المستوصف في مواسم الحج إضافة إلى معالجة المرضى، التوعية والتثقيف بأخطار الأمراض التي تصيب الحجاج، وسبل مكافحتها، من خلال تجنب أسبابها، والتلقيح ضدها. كما أن المستوصف كان يقدم للجهات التي يتبعها، بما في ذلك وزارة الخارجية الأمريكية، تقارير دورية عن الأوضاع الصحية في المملكة العربية السعودية، لأنها بشكل أو بآخر تؤثر على العاملين من تلك الجنسية، كما أنه من خلالها تستطيع تلك الدولة أن تقدم خدماتها للدولة السعودية في تلك المجالات؛ وبالتالي تطور علاقاتها معها[٣].

وفي ضوء المعلومات المتوافرة في الوثائق الأمريكية عن نشاط المستوصف في معالجة المرضى، لم يقتصر على تلك الفئات، بل شملت فئات أكثر أهمية منها، وعلى رأسها الملك عبدالعزيز، إذ إن الدكتور أوجين وايت مدير المستوصف، قد

---

(١) . 890.F.1281/6-1749 (3) Secret Telegram N.427. from Rivers Childs to Department of State, 16/11/1949؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٥، ١٩٤٩م، ص ٨١٦.

(٢) . 890.F.1281/8-1648 (3) Letter from Rivers Childs to Department of State, 16/8/1948؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص ٥٥٦-٥٥٧.

(٣) . 890.F.1281/8-1648 (3) Letter from Rivers Childs to Department of State, 16/8/1948؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص ٥٥٦-٥٥٧

.890.F.1281/6-1749 (3) Secret Telegram N.427. from Rivers Childs to Department of State, 16/11/1949

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٥، ١٩٤٩م، ص ٨١٦.

استدعي للكشف الطبي عن الحالة الصحية للملك عبدالعزيز في مدينة الرياض في الفترة بين ٤-٦/ ٤-١٣٦٦هـ/ ٢٥-٢٧/ ٢-١٩٤٧م، حيث قام خلالها بإجراء الكشف الطبي عليه، وأهم ما توصل إليه وايت في تقريره الذي أعده بهذا الشأن أنَّ «الملك يتمتع بصحة ممتازة مقارنة بعمره»، وإن كان يشكو من بعض المشاكل الصحية من أبرزها آلام في الرجلين والركبتين(١).

ولعل من أهم ما تمخض عنه الكشف الطبي أنه ترك انطباعاً حسناً عند الملك عبدالعزيز عن العمل الطيب الذي يقوم به المستوصف الطبي الأمريكي بجدة، مما أثر إيجابياً على نشاطه، كونه يعالج ملك البلاد، وأنه نال الاحترام والتقدير منه(٢).

وهناك معلومات تعضد ما ذكر أنفاً، حول معالجة المستوصف الأمريكي لشخصيات مهمة في الدولة السعودية، ذلك أنَّ وثيقة أمريكية أخرى أعدها ريفز تشايلد، مفادها أن الكثير من الحالات المرضية تحول إليه من الملك عبدالعزيز، أو من جهات حكومية مختلفة في الدولة السعودية؛ لشخصيات مهمة فيها(٣).

---

(١) 890.F1281/3-147(2), Secret Report From Eugen White, to Department of State, 1/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٤٥.

890.F001 Abdul AZIZ/3-547)(2), Secret Letter.N.180, From Rivers Childs, to Department of State, 5/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٥٧.

(٢) 890.F001 Abdul AZIZ/3-547)(2), Secret Letter.N.180, From Rivers Childs, to Department of State, 5/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٥٧.

(٣) 890.F.1281/6-1749 (3) Secret Telegram N.427. from Rivers.

=

ونظراً للمشكلات الصحية التي عانت منها مدينة جدة خلال فترة البحث على الرغم من الجهود المبذولة في ذلك المجال، إلا أن المدينة بقيت تعاني من المصاعب الصحية، أشير إليها سابقـًا؛ لذا فإن المفوضية الأمريكية بناءً على توجيهات المستوصف الطبي التابع لها، حثت وزارة الخارجية الأمريكية على تقديم المساعدات العاجلة في المجال الطبي للمدينة من أجل تقليل المخاطر الصحية فيها، من خلال المؤسسات الطبية الأمريكية المختلفة، بالتعاون والتنسيق مع المستوصف(١).

ولعل من الأدوار الطبية التي أسهم بها المستوصف الطبي الأمريكي، تقديم التقارير الطبية، وإجراء الدراسات والمسوح عن الأوضاع الصحية في المملكة العربية السعودية عامة، ومدينة جدة خاصة، وتقديمها للجهات المختصة، إذ قام الأطباء العاملون في المستوصف بدراسة ميدانية، وزعوا خلالها استبيانات على ٥٠٠ عائلة في جدة، من أجل معرفة الأوضاع الصحية فيها، من حيث فئاتها الاجتماعية، وعدد الوفيات بينها، وأهم المشاكل الصحية التي يعانون منها. وأهم ما توصل إليه ذلك المسح ارتفاع نسبة الوفيات بين الأطفال؛ لجملة من الأسباب من أهمها، قلة الوعي الصحي، وقلة الخدمات الطبية في المدينة، ومشكلات في التغذية(٢). وكانت

=

Childs to Department of State, 16/11/1949

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٥، ١٩٤٩م، ص٨١٦.

(١) 890.F.1281/8-647 (5), Secret Letter from William Benton to Rivers Childs, 29/7/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٤٠٠-٤٠١.

(٢) 890.F124/8-1246(3), Letter From Rivers Childs to Department of State, 12/8/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٣٥.

من بين الجهات التي ترسل إليها تلك التقارير وزارة الخارجية، والشركات الأمريكية العاملة في السعودية، بهدف اطلاعها على المخاطر الصحية التي قد تعترض عملها. وكانت الخارجية الأمريكية حريصة أشد الحرص على أن لا تنشر تلك التقارير في الإعلام بمختلف أنواعه، حتى لا تؤدي إلى توتر العلاقات مع المملكة العربية السعودية، لأن مجملها يعد من الأمور الداخلية الخاصة بالمملكة، وفي هذه الحالة ينبغي الحصول على موافقتها لنشر تلك التقارير(١).

كما أن المستوصف الطبي الأمريكي بجدة، لعب دوراً طبياً إرشادياً لبعض الشخصيات السعودية، التي تريد المعالجة خارج المملكة، وتستفسر عن أطباء، ومؤسسات طبية غربية عامة، وفرنسية خاصة في معالجة بعض الأمراض وإجراء فحوصات طبية في مجالات معينة، كون أحد الأطباء فيه من أصول فرنسية. ويلاحظ من الوثيقة الأمريكية، أن الجهة التي طلبت تلك المعلومات، كان من بينها شخصية سعودية مهمة لم تذكر الوثيقة اسمها(٢).

ويستخلص من المعطيات السابقة، النتائج الآتية:

-فيما يتعلق بأعداد المرضى الذين ارتادوا المستوصف الطبي خلال فترة البحث، فالأرقام المتوافرة تفيد بأن ما بين ٢٤٥٠-٣٣٨٠ مريضاً زاروا المستوصف في التسعة الأشهر العادية، أي غير أشهر موسم الحج في العام ١٣٦٦-

---

(١) 890.F124/8-1246(3), Letter From Rivers Childs to Department of State, 12/8/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٣٥.

(٢) Relations Culturelles/192(3) Letter N. 57/RC. from Georges Gueyraud to F.A, 15/2/1950

نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج٢٠، ١٩٣٧-١٩٥٣م، ص ٥٣٥.

١٣٦٧هـ/ ١٩٤٦م، أي أن المعدل الشهري لعدد المرضى، هو بين ٢٧٠-٣٧٠ مريضـًا، والمعدل اليومي هو ما بين ٩-١٣ مريضـًا، لكن تلك الأرقام تناقصت في العام ١٣٦٧-١٣٦٨هـ/ ١٩٤٧م فالأعداد الشهرية تشير إلى أن معدل عدد المراجعين في الأشهر العادية، وليس في مواسم الحج، هو ما بين ٨٩-١١٠مرضى للشهر الواحد، أي بمعدل سنوي يتراوح بين ١٠٦٨-١٣٢٠ مريضـًا. ولعل قلة أعداد المرضى في العام الأخير مقارنة بعام ١٩٤٦م، يعود إلى أن الأخير قد شهد بعض الصعوبات في عمل المستوصف لعل منها الصعوبات المالية، والإدارية، ومشكلات تعلقت بالكادر الطبي كقلتهم، وحصولهم على إجازات من أعمالهم. وفيما يتعلق بأعداد المرضى في العامين التاليين ١٣٦٧-١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨-١٩٤٩م، فإن الوثائق الأمريكية في هذا المجال لا تسعف، ولا تقدم ما يفيد بهذا المجال.

وفيما يخص أعداد المرضى الذين تمت معالجتهم في أشهر مواسم الحج، والتي لا تقل بأي حال من الأحوال عن ثلاثة، إذ أن هناك أدلة تشير إلى أن الحاج المصري(١)، والحاج الإندونيسي(٢)، كان يقيم في مكة المكرمة أكثر من ذلك. وبالتالي فإنه في ضوء المعطيات التي قدمت عن أعداد المرض في تلك الأشهر فإن معدل عددهم فيها نحو ٤٢٠٠ مريض.

وفي محاولة للوصول إلى أعداد سنوية للمرضى، الذين كان يعالجهم المستوصف الأمريكي بجدة، كان عددهم ما بين ٦٦٠٠-٧٦٠٠ مريض في العام

---

(١) الراعي، مصطفى محمد، في المملكة الروحية للعالم الإسلامي: رحلة إلى الأرض المقدسة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣١، ط١، القاهرة، مطبعة المدينة المنورة، د.ت١١٦-١١٧.

(٢) رفيع الدين المراد آبادي، الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية ١٢٠١هـ/ ١٧٨٩م، ترجمة سمير عبدالحميد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص١٠٤-١٥١.

١٩٤٦م، وفي العام ١٩٤٧م فإن العدد تراوح بين ٥٢٠٠-٥٥٠٠ مريض.

وفيما يتعلق بالفئات التي عالجها أطباء المستوصف الطبي الأمريكي، فيلاحظ أنها شملت جميع الفئات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية؛ فمنها الوطني، والأجنبي، وحجاج بيت الله الحرام، وعالج الأثرياء والأغنياء، والساسة والعامة على السواء.

أما الأمراض التي عولجت في المستوصف، فإنها شملت الأمراض العادية التي قد يتعرض لها الإنسان باستمرار من أمراض العيون، والأنف والحنجرة، والأمراض الباطنية، والأمراض النسائية... كما قام أطباء المستوصف بمعالجة الأمراض الوبائية التي كانت تنتشر في بعض مواسم الحج، كالجدري، والحصبة....

٤ -العوامل التي أعاقت عمل المستوصف:

واجهت المستوصف العديد من المشكلات والمصاعب التي أعاقت عمله، وجعلته يتوقف عن ممارسة نشاطاته المختلفة لفترات مختلفة تتراوح بين عدة أيام[١] وعدة أشهر[٢]، لعل من أبرزها:

١- قلة الموارد المالية:

تمثلت النفقات المالية للمستوصف الطبي الأمريكي بجدة بالمجالات التالية:رواتب العاملين فيه، من الأطباء، والممرضين، والإداريين، والعمال؛ وشراء المعدات الطبية وصيانتها، وإيجار المبنى وصيانته، وشراء الأدوية، ونفقات الوقود،

---

(١) 890.F1281/11-1646(5), Report From Eugen White, to Department of State, 10/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٦١٣-٦١٤.

(٢) Relations Culturelles/192(3) LetterN.123AL.from Saaed ben Shaneb to F.A, 27/6/1948.؛

والمياه، والاتصالات[١].

لقد كانت الأمور المالية للمستوصف الطبي في العامين الأولين من تأسيسه أي في عامي١٣٦٤-١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥-١٩٤٦م، حسنة إذ إن وزارة الخارجية خصصت ٥٥ ألف دولار أمريكي، كانت كافية لتغطية نفقاته المالية فيهما[٢]. كما تم الحصول على منحة أخرى بقيمة ٢٠ ألف دولار أمريكي[٣]. ليصبح المبلغ ٧٥ ألف دولار أنفقت على المستوصف فيهما. وهذا المبلغ قريب من قيمة النفقات الشهرية

---

(١) 890.F1281/1-1547(1), Letter From James Pinkston, to Bertel Kuniholm, 15/1/1947؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٣٤-٣٦.

890.F1281/3-1147(2), Report From Eugen White, to Rivers Childs, 02/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٤٤.

(٢) 890.F.1281/7-2245(2), Memorandum from Charles to Joseph Crew and Loy Henderson, 27/7/1945

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٤٤-, ١٤٣

890.F. 12811/8-1445(1)/ Internal Memorandum from Foyd Kohler to Robet Longyear, 14/8/1945

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٢١٩.

890.F1284/7-27486(1), Secret Telegram, n.221, From William Clayton, to Jeddah, 6/9/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٦١.

(٣) 890.F1284/7-27486(1), Secret Telegram, n.221, From William Clayton, to Jeddah, 6/9/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٦١.

للمستوصف التي كانت تتراوح بين ٢، ٠٠٠-٣، ٦٠٠ دولار شهريا[١].

وبعد عامين من الدعم المالي الذي حظي به المستوصف الطبي الأمريكي بجدة، من وزارة الخارجية الأمريكية، وتحديداً في النصف الأول من عام١٩٤٧م، توقفت تلك الوزارة عن تقديم ذلك الدعم حيث أكد وزير الخارجية الأمريكي بالنيابة، دين آتشون(Dean Acheson)، في رسالة بعثها إلى المفوضية الأمريكية ببيروت أنه من الضروري التفكير في الدعم المالي للمستوصف الذي تقدمه وزارة الخارجية الأمريكي، وأنه لا يتوقع الحصول على دعم حكومي له، وركز على أنه ينبغي إيجاد مصادر تمويل أخرى، دون الاعتماد على أموال وزارته[٢]. كما أكد الوزير المفوض الأمريكي بجدة، ريفرز تشايلدرز أنه ليس هناك إمكانية للحصول

---

(١) 890.F1281/3-1147(2), Report From Eugen White, to Rivers Childs, 02/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٤٤.

.890.F.1281/5-3147 (1) Report from Eugen White, to Department of State, 05/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣١٢.

.890.F.1281/6-617 (2) Telegram N.109 From Rivers Childs to Department of State, 6/6/1947؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٢٤.

.890.F.1281/6-1347 (2) Telegram N.109 from Rivers Childs to Department of State, 13/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٣٧-٣٣٨.

(٢) 890.F1284/7-3046(1), Secret Telegram, n.371, From Dean Acheson, to Beirut, 12/8/1945.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٣٨.

على الدعم المالي من وزارته للمستوصف الطبي الأمريكي[١].

والسؤال الذي يطرحه الباحث هنا هو ما أسباب توقف الدعم المالي من وزارة الخارجية للمستوصف الطبي الأمريكي؟ علماً بأن ذلك الدعم يخدم مصالحها السياسية والاقتصادية مع المملكة العربية السعودية، لقد أشارت بعض الوثائق الأمريكية في ثناياها إلى أن الكونجرس الأمريكي لم يوافق على هذا الأمر، وربما يعزى ذلك إلى الصعوبات المالية التي كانت تعاني منها الولايات المتحدة في تلك الفترة، وبخاصة في أعقاب الحرب العالمة الثانية (١٣٥٨-١٣٦٤هـ/ ١٩٣٩-١٩٤٥م) من جهة، إضافة إلى المشكلة القانونية في ذلك الدعم، وكون ذلك يتعارض مع الأنظمة والقوانين السائدة فيها[٢].

لقد أخذت حسابات المستوصف في العامين ١٣٦٦-١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧-١٩٤٨م، تظهر عجزاً مالياً أثر سلباً على نشاطه، منها على سبيل المثال لا الحصر أنه أغلق في شهر ربيع الثاني ١٣٦٦هـ/ شباط١٩٤٧م، أكثر من أسبوع جراء الأزمة المالية[٣]. ونتيجة لهذه الأزمة المالية التي مر بها المستوصف آنذاك فإن عميد كلية

---

(١) 890.F.1281/6-617 (2) Telegram N.109 From Rivers Childs to Department of State, 6/6/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٢٣-٣٢٤.

(٢) 890.F1284/7-3046(1), Secret Telegram, n.371, From Dean Acheson, to Beirut, 12/8/1945

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٣٨.

.890.F.1281/3-847 (1) Letter From Gordon Marrian to Karl Twitchell, 13/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٣٧.

(٣) 890.F.1281/3-1147 (1), LetterN.185 From Eugen White to Rivers =

الطب في الجامعة الأمريكية بعث بخطاب إلى مدير المستوصف الدكتور أوجين وايت أمر فيه إغلاق المستوصف في بداية شهر ربيع الثاني ١٣٦٦هـ/ آذار ١٩٤٧م، ما لم يصله الاعتماد المالي لتشغيله(١).

وفي عام ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م، أجبرت إدارة المستوصف على بيع جزء من المعدات الطبية، الموجودة في المركز، من أجل توفير مبالغ مالية كافية لتشغيله(٢).

لقد كان موضوع البحث عن موارد مالية للمستوصف الطبي الأمريكي، بعد توقف الدعم المالي لوزارة الخارجية، مدار بحث في الدوائر والأوساط التي كانت تشرف على الإدارة المالية له، وبخاصة وزارة الخارجية، والمفوضية الأمريكية في جدة وبيروت، والجامعة الأمريكية ببيروت، حيث اجتهدت تلك الجهات في إيجاد الحلول المالية للمستوصف كان من أهمها:

الحصول علي تبرعات مالية من الشركات الأمريكية العاملة في مدينة جدة، كشركة أرامكو، وشركة بكتل الدولية، والشركة الأمريكية الشرقية، وتي دبليو أيه (TWA)(٣). وقد بدأ الوزير المفوض الأمريكي تلك الجهود من خلال عقد

=

Childs, 10/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٦٨-١٦٩.

(١) 890.F1281/2-1947(1), Secret Telegram, N.57 From Rivers Childs, to Department of State, 19/2/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٢٦-١٢٧.

(٢) . 890.F.1281/6-1749 (3) Telegram N.46. from Rivers Childs to Department of State, 4/2/1949

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٥، ١٩٤٩م، ص ٥٢١.

(٣) تي.دبليوأيه (T.W A): شركة الخطوط الجوية العالمية، وهي من أهم شركات الطيران التي كانت تعمل في المملكة العربية السعودية في فترة البحث. سنبل، العلاقات السعودية

=

اجتماعات مع مندوبي تلك الشركات للنظر في مستقبل المستوصف الطبي ومعضلته المالية، ففي بداية شهر ربيع الثاني ١٣٦٦هـ/ آذار ١٩٤٧م، تداول معهم هذا الموضوع، حيث أعربت عن رغبتها واستعدادها لتقديم الدعم المالي للمستوصف؛ نظراً لأهمية استمراره في تقديم الخدمات الطبية لسكان جدة من الأجانب والمحليين(١). كما طلب منهم التداول مع القائمين على إدارة شركاتهم، من أجل معرفة المبالغ التي يمكن أن يسهموا فيها لحل مشكلته المالية(٢).

لقد كانت المواقف الأولية للشركات الأمريكية الخاصة العاملة في مدينة جدة، فيما يتعلق بالدعم المالي للمستوصف الطبي الأمريكي إيجابية، منها أنه منذ بداية العام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م، بدأت مساهمة الشركات الأمريكية في دعم المستوصف ماليـًا، وأصبحت تلك المساهمة جزءًا من الموارد المالية له(٣). كما

=

الأمريكية، ص ٧٤، ١٩٦.

(١) 890.F.1281/3-847)(2), Letter From Karl Twitchell Childs, to Gordon Merriam, 8/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٦٦-١٦٧.

.890.F.1281/5-3147 (1), Telegram N.222.From Rivers Childs to Department of State, 31/5/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣١٠-٣١١.

(٢) . 890.F.1281/6-617 (2) Telegram N.109 From Rivers Childs to Department of State, 6/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٢٤.

(٣) 890.F1281/3-1147(2), Report From Eugen White, to Rivers Childs, 02/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٤٤.

تبرعت شركة أرامكو بمبلغ أربعة آلاف دولار أمريكي من أجل شراء معدات طبية من الولايات المتحدة الأمريكية[١]. أما شركة تي دبليو آيه فإن مسؤولاً كبيراً فيها أفاد بأن الشركة منحت مكتبها في جدة تخويلاً بالتبرع بمقدار يتناسب وتبرعات الشركات الأخرى، وإن لم تبين الوثائق مقدار المبلغ الذي تم التبرع به[٢].

وعلى الرغم من الدعم المالي الذي حظي به المستوصف الطبي الأمريكي بجدة من بعض الشركات التجارية الأمريكية، إلا أنها لم تلب حاجاته المالية الأساسية، ولعل خير دليل على ذلك توقف عمله بين الحين والآخر.

وكان من بين تنفيذ المقترحات التي قدمها القائمون على المستوصف الطبي الأمريكي، هو الحصول على رسوم من المرضى الذين يعالجون فيه، فبعد انتقال إدارة المستوصف من الجامعة الأمريكية إلى شركة بكتل، طبق في النصف الثاني من عام ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م، ففي تعميم أصدره المستوصف تم تحديد أجور معالجة المرضى بالنسبة للأجانب على أن يدفعوا اشتراكًا شهريًا قدره عشرة دولارات أمريكية، مقابل الخدمة الطبية الشاملة، التي تشمل الفحص، والمعالجة، والأدوية، وأجرة العمليات بمختلف أنواعها. أما المرضى العرب من السعوديين وغيرهم فإنه عند كل زيارة يدفعون ثلاثة ريالات سعودية، يضاف إلى ذلك تكلفة الأدوية، وأجور

---

(١) FW.890.F.1281/4-1047 (1), ReportN.205 From Rivers Childs to Department of State 10/04/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٢٢٢.

(٢) 890.F.1281/4-2647 (2) Letter N.93.

from Department of State to Jeddah, 5/9/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٤٧٨.

العمليات الجراحية[١].

لقد كان الإجراء السابق القاضي بدفع أجور العلاج في المستوصف، محل نقاش بين شخصيات أمريكية مختلفة فهذا كارل تويتشل، الذي أشير إليه سابقًا، إذ إنه رأى أن تقاضي الرسوم من المرضى السعوديين سيؤثر سلبًا على مكانة الولايات المتحدة الأمريكية في السعودية، وبخاصة أن المواطنين السعوديين يعدّون أن المستوصف هو هدية من الحكومة الأمريكية لهم؛ كما أن هذا الأمر من وجهة نظره سيفسح المجال للبريطانيين لإنشاء مستشفى خاص بهم في جدة، مما يؤثر سلبًا على مكانة الولايات المتحدة في السعودية؛ لذلك فإنه كان من أبرز المعارضين لتلك الفكرة[٢].

وأكد الوزير الفرنسي في جدة في رسالة بعثها إلى وزير خارجيته أنَّ معالجة المرض في المستوصف الطبي الأمريكي، سيثير ردود فعل سلبية لدى السكان من جهة، والجهات

---

(١) . 890.F.911/3-1348 (6) Letter from Rivers Childs to Department of State, 15/6/1948

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص ٤١٢.

.890.F.1281/8-1648 (3) Letter from Rivers Childs to Department of State, 16/8/1948

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص ٥٥٦-٥٥٧.

Relations Culturelles/192(3) LetterN.123AL.from Saaed ben Shaneb to F.A, 27/6/1948.؛ نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج٢٠، ١٩٣٧-١٩٥٣م، ص ٤٧٨-٤٧٩.

(٢) 890.F.1281/3-847)(2), Letter From Karl Twitchell Childs, to Gordon Merriam, 8/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص١٦٦-١٦٧.

الرسمية من جهة أخرى؛ نظراً للأسباب المذكورة أعلاه إضافة إلى أن المستوصفات الطبية في المفوضيات الأجنبية كالبريطانية، كانت تعالج المرضى مجاناً[١].

ومن المقترحات الأخرى لحل المشكلات المالية للمستوصف، التي اقترحتها الجهات القائمة على المستوصف الطبي الأمريكي بجدة، عدة حلول للخروج منها، وكان من بينها الاستمرار في العمل، مع مراعاة أقصى درجات التوفير[٢]. كما تم اقتراح بيع كل الفائض من المعدات الطبية وغيرها الموجودة في المستوصف، من أجل سد العجز المالي الذي عانى منه، وقد تم اتخاذ إجراءات بهذا الشأن، وبيعت بعض ممتلكاته[٣].

وكان من بين المقترحات لحل المشكلة المالية التي واجهت المستوصف الطبي الأمريكي، هو أن تتكفل الحكومة السعودية بالمساهمة في دفع نفقات الوقود التي يستخدمها المستوصف في توليد الطاقة، ووقود للسيارات، التي كانت تقدر سنوياً بمبلغ ٢٥٠٠ دولار أمريكي، وقد حاول الوزير المفوض الأمريكي بجدة

---

(١) Relations Culturelles/192(3) LetterN.123AL.from Saaed ben Shaneb to F.A, 27/6/1948.؛ نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج٢٠، ١٩٣٧-١٩٥٣م، ص ٤٧٨-٤٧٩.

(٢) 890.F1281/3-147(2) Letter.N.171, From Rivers Childs, to Department of State, 1/03/1947؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٤٥-١٤٦.

(٣) 890.F1281/1-497(1), Secret Telegram, N.112 From James Pinkston, to Rivers Childs, 4/12/1946؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٦٥١.

.890.F.1281/8-1648 (3) Letter from Rivers Childs to Department of State, 16/8/1948؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص ٥٥٦-٥٥٧.

حث الحكومة السعودية على عدم المطالبة بثمنها حلا جزئيا للمشكلة المالية[١]. ويبدو أن هذا الرأي كان يدور في خلد الشخصيات الأمريكية الفاعلة مثل كارل تويتشل، علماً بأن الحكومة السعودية قد عرضت مساعدة من هذا القبيل لضمان استمرار عمل المستوصف. لكن مصير ذلك الاقتراح لم يعرف في ضوء المعلومات المتوافرة[٢]. ومن المقترحات في المجال السابق، تقليل الطاقم الطبي والإداري في المستوصف، للتقليل من النفقات المالية للمستوصف، وقد نفذ ذلك بين الحين والأخر، مما أثر سلباً على أداء المستوصف الطبي الأمريكي بجدة[٣].

وكان من جملة الاقتراحات التي اقترحتها الجامعة الأمريكية ببيروت أن يتم إغلاق المستوصف في حالة استمرار الأزمة المالية التي يعاني منها، حيث إنه من الصعوبة بمكان الاستمرار في عمل المستوصف في ظل تلك الظروف الصعبة، وهذا

---

(١) 890.F1281/1-497(1), Secret Telegram, N.112 From James Pinkston, to Rivers Childs, 4/12/1946؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص, ٦٥١

890.F1281/3-147(2) Letter.N.171, From Rivers Childs, to Department of State, 1/03/1947؛ نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٤٥-١٤٦.

(٢) 890.F.1281/3-847)(2), Letter From Karl Twitchell Childs, to Gordon Merriam, 8/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٦٦-١٦٧.

(٣) 890.F1281/1-1547(1), Letter From James Pinkston, to Bertel Kuniholm, 15/1/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٦.

الأمر انعكس سلبـًا على نشاطه، ومن ثم توقفه فيما بعد[١].

لقد سعت المفوضية الأمريكية بجدة إلى الاستفادة من خبرات الدكتور خالد إدريس، وسمعته الطيبة بين السكان، كونه من المسلمين، وسبق له أن عمل فيه طبيبـًا ومديراً، إما بتأجيره المستوصف أو قيامه بمعالجة مرضى المفوضية، لكن هذه المقترحات لم تجد صداها، إذ لم يتم الاتفاق معه في تلك المجالات لأسباب مالية وإدارية أشير إليها سابقـًا[٢].

٢- نظراً لتبعية المستوصف الأمريكي بجدة للجامعة الأمريكية ببيروت في فتراته الأولى بين عامي ١٩٤٦-١٩٤٨م، فإن بعد المسافة بينهما قد أعاق عمل المستوصف، إذ إن الجامعة لم تستطع أن تشرف إشرافـًا مباشراً وفعليا على المستوصف، لذلك السبب، وعدَّته عائقـًا أمام عملها منذ تأسيسه، إذ أنَّ عملية الأشراف على المستوصف في ظل تلك الظروف مستحيلة[٣]. وللدلالة على أهمية

---

(١) 890.F1281/1-1547(1), Letter.N.134 From Rivers Childs, to Department of State, 15/1/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٦٩-٧٠.

(٢) . 890.F.1281/6-1347 (2) Telegram N.109 from Rivers Childs to Department of State, 13/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٣٨.

.. 890.F.1281/8-1648 (3) Letter from Rivers Childs to Department of State, 16/8/1948

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص٥٥٦-٥٥٧.

(٣) 890.F1281/1-1547(1), Letter From James Pinkston, to Bertel Kuniholm, 15/1/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٦.

ذلك الأمر فإنَّ المستوصف قد أغلق لمدة تقرب من أسبوعين من شهر جمادي الأول١٣٦٦هـ/ نيسان ١٩٤٧م، بسبب سفر الكادر الطبي في المستوصف وعلى رأسه مديره أوجين وايت؛ الأمر الذي انعكس سلباً على عدد المرضى(١). وفي حالة سفر مدير المستوصف أو الأطباء فيه، فإن الرعاية الطبية توكل إلى الممرضين والممرضات، وفي هذه الحالة فإن دورهم يكون على نطاق محدود ويقتصر على تقديم الإسعافات الضرورية فقط(٢). وفي بعض الأحيان فإن اتخاذ القرارات ببيروت وتنفيذها في جدة يحتاج إلى وقت ليس بقصير، والمثال هنا تغيير بعض الموظفين العاملين في المستوصف في شهر ذي القعدة ١٣٦٥هـ/ تشرين الأول ١٩٤٦م، حيث أغلق المستوصف لفترة، غير محددة(٣).

٣- عانى مبنى المستوصف الطبي بجدة، الذي كان يتكون من ثلاثة طوابق، خصص الأول منه للمستوصف، والثاني والثالث لسكن بعض الأمريكيين العاملين

---

(١) . 890.F.1281/5-2047 (1), Telegram N.170, From Rivers Childs to Department of State, 6/5/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٢٦٦-٢٦٧.

.890.F.1281/4-1047 (1), Letter From Rivers Childs to Department of State, 20/5/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٢٨٣.

(٢) . 890.F.1281/6-1347 (2) Letter N.288. from Rivers Childs to Department of State, 26/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٥٦.

(٣) 890.F1281/11-1646(5), Report From Eugen White, to Department of State, 10/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٦١٣-٦١٤.

في المفوضية، من مشكلات عديدة كان من أبرزها توقف الكهرباء عن العمل، وبالتالي فإن المكيفات لم تكن تعمل بشكل مناسب، الأمر الذي أثر سلبًا على عمل المستوصف(١).

٤- لم تشجع تواضع الإمكانيات الموجودة في المستوصف، من صغر حجمه، وقلة أسرته، والمعدات الطبية الموجودة فيه، مع قلة الإغراءات والحوافز المالية الممنوحة للكادر الطبي فيه، على حرص الكوادر الطبية المتميزة على العمل فيه؛ وهذا الأمر ما أكده الدكتور جيمس بنكستون(James Pinkston)، في خطاب بعثه إلى المفوضية الأمريكية ببيروت بتاريخ ٢٢-٢-١٣٦٦هـ/ ١٥-١-١٩٤٧م، الذي أشار في إلى أن توسعة المستوصف الطبي الأمريكي بجدة هو الحل العملي لمقترح إنشاء مستشفى أمريكي بمدينة جدة، ليصبح يستوعب بين ١٠-٢٠ مريضـًا، مع العمل على زيادة رواتب الأطباء فيه، وذلك من شأنه أن يشجع الكوادر الطبية المتميزة للعمل فيه(٢).

لقد أدت تلك المشكلات التي واجهت عمل المستوصف الطبي الأمريكي إلى إعاقة العمل فيه، وعدم قدرته على القيام بدوره الطبي بشكل مناسب؛ وبالتالي التخلي عن الإشراف عليه وإحالة الأمر إلى شركة أمريكية خاصة، هي شركة بكتل.

---

(١) 890.F.1281/8-1648 (3) Letter from Rivers Childs to Department of State, 16/8/1948

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص٥٥٦-٥٥٧.

(٢) 890.F1281/1-1547(1), Letter From James Pinkston, to Bertel Kuniholm, 15/1/1947.

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٦.

نتائج البحث

يخلص البحث إلى النتائج الآتية:

❑ تمثلت الأسباب الرئيسة في إنشاء المستوصف الطبي الأمريكي بجدة، بجملة منها:

١- الأسباب الطبية الإنسانية من خلال معالجة المرضى من مختلف الجنسيات والفئات الاجتماعية.

٢- الأهداف السياسية المتمثلة في رغبة الولايات المتحدة الأمريكية في تقوية علاقاتها مع المملكة العربية السعودية، بوسائل وطرق مختلفة، كان من بينها التعاون الطبي بين الطرفين؛ بما في ذلك إنشاء المستوصف الطبي.

٣- تجميل صورة الولايات المتحدة في المملكة العربية السعودية على المستويين الرسمي والشعبي، للظهور بالمظهر الإنساني، الذي يظهرها بأنها تساعد المرضى والفقراء؛ ليسهل عليها تحقيق أهدافها السياسية السابقة.

❑ قدم المستوصف الطبي الأمريكي بمدينة جدة، خدمات صحية جيدة، للعديد من الجنسيات والفئات الأجنبية بعامة، والأمريكية بخاصة، إضافة إلى سكان المدينة، ومختلف حجاج بيت الله الحرام.

❑ عالج المستوصف أمراض طبية المختلفة، بعضها بسيط التأثير كارتفاع درجة الحرارة، وبعضها الآخر، اتسم بالصعوبة كإجراء العمليات الجراحية، ومعالجة الأمراض والأوبئة، التي كانت تنتشر في بعض مواسم الحج.

❑ كان من بين العوامل التي أدت إلى نجاح المستوصف، وبخاصة في مراحله الأولى، ما يأتي:

١- وجود كوادر طبية مؤهلة تأهيلاً مناسبـًا، وبخاصة الأطباء منهم، الذين سبق لهم أن تخرجوا في جامعات أمريكية مرموقة، وعملوا في مؤسسات طبية

متميزة، كالجامعة الأمريكية في بيروت، أو ممن خدم في المؤسسات الطبية الأمريكية التابعة للجيش الأمريكي.

٢- مشاركة الجامعة الأمريكية في بيروت في الإدارة والإشراف على المستوصف الطبي، لما تتمتع به من خبرة، وكادر إداري وطبي متميز، مع وجود العديد من الأطباء العاملين فيها من أصول عربية.

٣- توفير الدعم المالي الحكومي الأمريكي للمستوصف.

❑ واجه المستوصف الطبي الأمريكي الكثير من المشكلات التي أعاقت عمله؛ وبالتالي توقفه عن العمل، لعل من أبرزها:

١- عدم كفاية الأموال اللازمة للإنفاق على المستوصف، نتيجة عوامل مختلفة، كان من أبرزها؛ توقف الدعم المالي الأمريكي الرسمي، للمستوصف، والذي جاء ربما لاعتبارات سياسية واقتصادية داخلية.

٢- تركيز مختلف الجهات السعودية جل جهودها على دعم المؤسسات الطبية السعودية الرسمية، فيما لم تول اهتمامها للمؤسسات الطبية الأجنبية كون ذلك ليس من أولوياتها الأساسية، وكان جل تركيزها ينصب على خدمة مواطنيها، والمعتمرين وحجاج بيت الله الحرام.

٣- قلة إقبال الأطباء المتميزين على العمل في المستوصف؛ نتيجة قلة الحوافز المالية التي تمنح لهم.

توصيات البحث:

وفي ختام هذا البحث يقدم الباحث جملة من التوصيات من خلال دراسة الموضوع، من أهمها:

○ أهمية اعتماد الدراسات والأبحاث المتعلقة بتاريخ المملكة العربية السعودية في فترة حكم الملك عبدالعزيز على الوثائق الأجنبية؛ الأمريكية،

والبريطانية، والفرنسية، هذا في ظل غياب الوثائق المحلية؛ لأنها من المصادر الأولية، والمهمة في هذا المجال.

○ هناك حاجة ملحة لدراسة الأوضاع الصحية في المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبدالعزيز عامة، ومدينة جدة خاصة، لأنها من المواضيع التي لم تلقَ العناية الكافية من قبل الباحثين في التاريخ الحديث والمعاصر.

○ ضرورة دراسة المؤسسات الطبية الغربية التي لعبت دوراً مهما في المجال الطبي في عهد الملك عبدالعزيز؛ كالمستوصفات التابعة لقناصل الدول الغربية وسفاراتها؛ لتقييم دورها في ذلك المجال.

المصادر والمراجع

أولاً – الوثائق:

أ–الوثائق الأمريكية:

- 869. F. 12/3 (41) Report from F. P. Mackie to Department of State, 15/1/1937

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط١٤١٩، ١ هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الأمريكية، ج٩، ١٩٠٨ –١٩٣٩م، ص٦٣١–٦٣٥.

- 890. F. 1281/7-2245)(1), Memorandum from Charles to Joseph -Crew and Loy Henderson, 27/7/1945

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط ١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ –١٩٤٦م، ص١٤٢–١٤٣.

- 890. F. 1281/7-2245(2), Memorandum from Charles to Joseph Crew- and Loy Henderson, 27/7/1945

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ –١٩٤٦م، ص١٤٣–١٤٤.

- 890. F. 001 1/8-445(120), Memorandum from Richard Sanger to Feisal bin Abdul Aziz, 4/8/1945

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ –١٩٤٦م، ص١٩٠–١٩١.

- 890. F1284/7-3046(1), Secret Telegram, n. 371, From Dean Acheson, to Beirut, 12/8/1945

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ –١٩٤٦م، ص٥٣٨.

- -890. F. 12811/8-1445(1)/ Internal Memorandum from Foyd Kohler to Robet Longyear, 14/8/1945

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٢١٩.

- 890. F124/8-1246(3), Letter From Rivers Childs to Department O f State, 12/8/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٣٥.

- 890. F. 1284/7-3046(1), Secret Telegram, N. 210, From Dean Acheson, to -Jeddah, 12/8/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٥٣٨.

- 890. F124/8-1246(13), Letter From Khalid Idres, HealthCondition In- Jeddah, to Department of State, 12/8/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٥٣٥-٥٣٨.

- 890. F1284/7-27486(1), Secret Telegram, n. 221, From William Clayton-, to Jeddah, 6/9/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٥٦١.

- 890. F1281/11-1646(5), Report From Eugen White, to Department of State, 10/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص ٦١٣-٦١٤.

- 890. F1281/1-497(1), Secret Telegram, N. 112 From James Pinkston, to Rivers Childs, 4/12/1946

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٢، ١٩٤٥ -١٩٤٦م، ص٦٥١.

- 890. F1281/1-1547(1), Letter From James Pinkston,

to Bertel Kuniholm, 15/1/1947

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط١٤١٩، ١ هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٣٤-٣٦.

- 890. F1281/1-1547(1), Letter From James Pinkston, to Bertel Kuniholm-, 15/1/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٦.

- 890. F1281/1-1547(1), Letter From James Pinkston, to Bertel- Kuniholm, 15/1/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٤-٣٦.

- 890. F1281/1-1547(1), Letter. N. 134 From Rivers Childs, to Department of State, 15/1/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٦٩-٧٠.

- 890. F1281/2-1947(1), Secret Telegram, N. 57 From Rivers Childs, to Department of State, 19/2/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٢٦-١٢٧.

- 890. F1281/3-1147(2), Report From Eugen White, to Rivers Childs, 02/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٤٤.

- 890. F1281/3-147(2), Secret Report From Eugen White, to Department of State, 1/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٤٥.

- 890. F1281/3-147(2) Letter. N. 171, From Rivers

Childs, to Department -of State, 1/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٤٥-١٤٦.

- -890. F001 Abdul AZIZ/3-547)(2), Secret Letter. N. 180, From Rivers Childs, to Department of State, 5/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٥٧.

- 890. F. 1281/3-847)(2), Letter From Karl Twitchell Childs, to Gordon- Merriam, 8/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص١٦٦-١٦٧.

- 890. F. 1281/3-1147 (1), LetterN. 185 From Eugen White to Rivers Childs, 10/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٦٨-١٦٩.

- Fo. 890. F. 1281/4-1047 (1), Report From Eugen White, to Department of State, 10/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ١٩٤.

- -890. F. 1281/3-1747 (1), LetterN. 195 From Rivers Childs to- Department of State, 17/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص١٨٠.

- 890. F. 1281/3-1747 (1), LetterN. 195 From Rivers Childs to Department of State, 17/03/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧م، ص١٨١-١٨٢.

- Fo. 890. F. 1281/4-1047 (1), ReportN. 205 From Rivers Childs to Department of State, 10/04/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٢٢٢.

- 890. F. 1281/5-2047 (1), Telegram N. 170, From Rivers Childs to Department of State, 6/5/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٢٦٦-٢٦٧.

- 890. F. 12-A/5-1747 (1), Telegram N. 184, From Rivers Childs to Department of State, 17/5/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٢٨١.

- 890. F. 1281/5-3147 (1) Report from Eugen White, to Department of- State, 05/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣١٢.

- 890. F. 1281/4-1047 (1), Letter From Rivers Childs to Department of State, 20/5/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٢٨٣.

- .-890. F. 1281/5-3147 (1), Telegram N. 222. From Rivers Childs to Department of State, 31/5/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣١٠-٣١١.

- 890. F. 1281/6-617 (2) Telegram N. 109 From Rivers Childs to Department of State, 6/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٢٤.

- 890. F. 1281/5-3147 (1) Memorandum from Frances Roberds to Department of State, 6/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٣٢٦.

- 890. F. 1281/3-847 (1) Letter From Gordon Marrian to Karl Twitchell, 13/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٣٧.

- 890. F. 1281/6-1347 (2) Telegram N. 109 from Rivers Childs to Department of State, 13/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٣٧-٣٣٨.

- 890. F. 1281/3-847 (1) Letter From Gordon Marrian to Karl Twitchell, 13/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٣٣٧.

- 890. F. 1281/6-1347 (2) Letter N. 288. from Rivers Childs to Department of State, 26/6/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٥٦.

- 890. F. 1281/7-1547 (1) Telegram from Rivers Childs Khalid Idres, 16/7/1947-

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٣٨١

- 890. F. 1281/8-647 (5), Secret Letter from William Benton to Rivers Childs, 29/7/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٤٠٠-٤٠١.

- 890. F. 1281/10-847 (2) Memorandum from Rivers Childs to Wahdo Baily, 27/8/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص ٤٦١.

- 890. F. 1281/4-2647 (2) Letter N. 93 - from Department of State to Jeddah, 5/9/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٤٧٨-٤٧٩.

- 890. F. 1281/10-847 (2) Secret Letter N. 371 - from

Wahdo Baily to Department of Stat, 8/10/1947

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٣، ١٩٤٧ م، ص٥٢٧.

- 890. F. 00/1-648 (2) Secret Letter N. 5- from Rivers Childs to Department of Stat, 6/1/1948

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط١٤١٩، ١ هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص١٢.

- 890. F. 911/3-1348 (6) Letter from Rivers Childs to Department of- Stat, 15/6/1948

نقلاً، الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص٤١٢.

- 890. F. 1281/8-1648 (1) Letter from Saudi Arabia Foreign Office to Department of Stat, 25/7/1948

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص٥٢٤-٥٢٥.

- 890. F. 1281/8-1648 (3) Letter from Rivers Childs to Department of Stat, 16/8/1948

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٤، ١٩٤٨م، ص ٥٥٦-٥٥٧.

- 890. F. 1281/6-1749 (3) Telegram N. 46. from Rivers Childs to Department of State, 4/2/1949

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط١٤١٩، ١ هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الأمريكية، ج١٥، ١٩٤٩م، ص٥٢١.

- 890. F. 1281/6-1749 (1) Report N. 46. from Edmond Dorez to Department of State, 24/8/1949

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٥، ١٩٤٩م، ص٧٠٧-٧٠٩.

- 890. F. 1281/6-1749 (3) Secret Telegram N. 427. from Rivers Childs to Department of State, 16/11/1949

نقلاً عن الوثائق الأمريكية، ج١٥، ١٩٤٩م، ص ٨١٦.

ب-الوثائق البريطانية:

- F. O. 371/62089(6), Memorandum from Dr. T. Morgan to F. O, 13/5/1947-

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود:سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق البريطانية، ج ٧، ١٩٤١ -١٩٤٨م، ص٥٢٨-٥٢٩.

- F. O. 371/82662(16), Letter from C. S. Snodgrass to Abdullah Suliman, 15/2/1950 .

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ج٧، الوثائق البريطانية، ج ٨، ١٩٤٩ -١٩٥٤م، ص١٩٨-١٩٩.

ج- الوثائق الفرنسية:

- LECOFJ/B/6(1) Letter From F. A to Charles Feer, 30/7/1929

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، الوثائق الفرنسية، ج١٧، ١٩٢٦-١٩٢٩م، ص٦٤٨.

- LECOFJ/B/10(3) Letter N. 221/S. O, From Medecin

Jood, 4/4/1930

نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج١٨، ١٩٣٠-١٩٣٢م، ص٩٤-٩٥.

- E-Lev. 18-40 Arab Hedj/56 (5) Letter N. 310 From Beirut to F. A, 30/4/1930.

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوثيق، ط١، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الفرنسية، ج١٨، ١٩٣٠- ١٩٣٢م، ص١١٢-١١٣.

- E-Lev. 18-40 Arab Hedj/57 (4) Letter N. 58 From Jeddah to F. A, 3/8/1930

نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج١٨، ١٩٣٠-١٩٣٢م، ص١٧٨-١٧٩.

- LECOFJ/B/6(1) Letter From Jeddah to F. A, 16/8/1937.

نقلاً عن الملك عبدالعزيز آل سعود: سيرته وفترة حكمه في الوثائق الأجنبية، الرياض، دار الدائرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، الوثائق الفرنسية ج٢٠، ١٩٣٧-١٩٥٣م، ص٥٦.

- Relations Culturelles/192(3) LetterN. 123AL. from Saaed ben Shaneb to F. A, 27/6/1948.

نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج٢٠، ١٩٣٧-١٩٥٣م، ص ٤٧٨-٤٧٩.

- Relations Culturelles/192(3) Letter N. 57/RC. from Georges Gueyraud- to F. A, 15/2/1950

نقلاً عن الوثائق الفرنسية ج٢٠، ١٩٣٧-١٩٥٣م، ص ٥٣٥.

ثانيا – المصادر التاريخية:

- الأنصاري، عبدالقدوس، موسوعة تاريخ مدينة جدة، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

- تويتشل، ك. س، وإدوارد جورجي، المملكة العربية السعودية وتطورات مصادرها الطبيعية، ترجمة شكيب الأموي، د. م، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.

- حمزة، فؤاد، البلاد العربية السعودية، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، ط٢، هـ١٣٨٨/ ١٩٦٨م.

- الراعي، مصطفى محمد، في المملكة الروحية للعالم الإسلامي: رحلة إلى الأرض المقدسة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣١، ط١، القاهرة، مطبعة المدينة المنورة، د. ت.

-الزركلي، خيرالدين، شبه الجزيرة العربية في عهد الملك عبدالعزيز، بيروت، دار العلم للملايين، د. ت.

- المختار، صلاح الدين، تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، بيروت، دار ومكتبة الحياة، د. ت.

- المراد آبادي، رفيع الدين، الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية ١٢٠١هـ/ ١٧٨٩م، ترجمة سمير عبدالحميد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

- مغربي، محمد علي، ملامح الحياة الاجتماعية في الحجاز، جدة، تهامة، ١٩٨٢م.

- وهبة، حافظ، جزيرة العرب في القرن العشرين، -، القاهرة، دارا لآفاق العربية، د. ت.

ثالثاً - الصحف:

-جريدة أم القرى، عدد١١٢٠، ١٩رمضان ١٣٦٥هـ/ ١٦ أغسطس ١٩٤٦، ص١، ٣.

- جريدة أم القرى عدد ٢٦، ١١٢١ رمضان١٣٦٥هـ/ ٢٣أغسطس ١٩٤٦، ص٣
- جريدة أم القرى، عدد١١٤٩، ١٤ربيع الثاني ١٣٦٦هـ/ ٧ مارس١٩٤٧م، ص٢.

رابعاً - المراجع العربية:

-البابطين، هيا عبدالمحسن، التنظيمات الإدارية لشؤون الحج في عهد الملك عبدالعزيز آل سعود في الفترة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م-١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م:دراسة تاريخية وثائقية، الرياض، مكتبة الوفاء، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

-البلادي، عاتق بن غيث، معجم معالم الحجاز، مكة المكرمة، دار مكة للنشر، ١٩٨٢م.

-جريسون، بنسون لي، العلاقات السعودية الأمريكية، ترجمة سعيد هجرس، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩١م.

-الجميل، وليد، مرافق الحج وخدماتها المدنية في عهد الملك عبدالعزيز١٣٤٣-١٣٧٣هـ/ ١٩٢٤-١٩٥٣م، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٩هـ.

-خليل، محمد فؤاد، سياسة الولايات المتحدة الأمريكية تجاه السعودية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى وفاة الملك عبدالعزيز(١٩٤٥-١٩٥٣م)، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف عبدالعزيز نوار وعبدالله العزباوي، جامعة عين شمس، ١٩٩٢م.

- سنبل، سميرة أحمد، العلاقات السعودية الأمريكية:نشأتها وتطورها (١٣٥٢-١٣٩٥هـ/ ١٩٣١-١٩٧٥م، الرياض، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

- الشامخ، محمد عبدالرحمن، نشأة الصحافة في المملكة العربية السعودية، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

-نجم، زين العابدين شمس الدين، العلاقات الاقتصادية بين الولايات المتحدة والسعودية ١٩٣١-١٩٤٥م، القاهرة، دار الكتاب الجامعي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

-النيرب، محمد، أصول العلاقات السعودية الأمريكية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

-يلدز، جولدن صاري، الحجر الصحي في الحجاز ١٨٦٥-١٩١٤م، ترجمه عن التركية عبد الرزاق بركات، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

خامساً - الرسائل الجامعية:

- الغامدي، محمد جمعان، مدينة جدة في عهد الملك عبدالعزيز(١٩٢٥-١٩٥٣م)، رسالة ماجستير بإشراف عبدالجواد صابر إسماعيل، قسم التاريخ - جامعة الأزهر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - الدراسات والأبحاث:

- السماري، فهد، سياسة الملك عبدالعزيز تجاه إجراءات الحجر الصحي الدولية، الدرعية، س١، ع١، الرياض:محرم ١٤١٩هـ/ مايو ١٩٩٨م، ص١٢-٤٧.

the American Clinic in Jeddah in the period between 1363-1367 AH/1944-1948 CE

Dr. Hesham Fowzi Abdalaziz

This article studies the American Clinic in Jeddah in the period between 1363-1367 AH/1944-1948 CE. It tackles the clinic establishment, aims, medical and technical staff, medical equipment's, activities in serving patients, importance and the main difficulties that faced this projects and the ways taken to solve them .

This article is important as the medical issues in the Kingdom of Saudi Arabia during the reign of King Abdul Aziz Al-Saud (1319-1373 AH/1902-1953 CE) generally, and those in Jeddah in particular, have not been thoroughly studied before. This of course includes the American Clinic in Jeddah. Moreover, this study is important as it relies on original American documents regarding this issue as a primary source.

Key words :

Kingdom of Saudi Arabia, King Abdul Aziz Al-Saud, Jeddah, the American Clinic, American- Saudi Arabia Relations .

رابعًا:

دراســـات

علم المعلومات

خطط الميتاداتا ومدى تطبيقها بالأرشيفات والمشروعات الرقمية
دراسة تطبيقية على خطة الوصف الأرشيفي المرمز

د. بدوية محمد البسيوني
أستاذ تقنية المعلومات المشارك بقسم المعلومات ومصادر التعلم بجامعة طيبة
dbadawia@hotmail.com

تاريخ التحكيم: ١١/ ٦/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة:٣/ ٧/ ١٤٣٦

المستخلص:

هدفت الدراسة إلى تحليل خطة الوصف الأرشيفي المرمز، المشتملة على ١٤٦ عنصرًا و٧٢ محددًا، وتوزيع عناصرها، ومحدداتها نوعيًا، وحسب خيارات التطبيق، مع التركيز على أبرز تلك العناصر والمحددات؛ لبيان وظيفتها، وآلية صياغتها، واستخدامها. واستكشفت الدراسة مدى حرص ١٢٥ من الأرشيفات والمشروعات الرقمية على استخدام خطة الوصف الأرشيفي المرمز، من خلال الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، وأظهرت الدراسة حرص جميع الأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة على استخدام عنصر العنوان، يليه عنصر المؤلف بنسبة ٨٦ , ٩٢٪، ثم عنصر التاريخ بنسبة ٢٩ , ٨٩٪، ثم عنصر المستودع بنسبة ١٤ , ٨٢٪، ثم عنصرا المعرف والوصف المادي بنسبة ٥٧ , ٧٨٪ لكل منهما، ثم عنصر اللغة بنسبة ٠٠ , ٧٥٪، ثم عنصر قيود الاستخدام بنسبة

٤٣ , ٧١٪، يليه ١٥ عنصرًا تراوحت نسبة استخدامها من ٨٦ , ٦٧٪ إلى ٥٧ , ٣٪ من إجمالي الأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة.

الكلمات المفتاحية:

المستودعات الرقمية، خطط الميتاداتا، وصف المصادر الرقمية، الوصف الأرشيفي المرمز.

تمهيد:

ظهرت العديد من الخطط المخصصة لوصف المصادر الرقمية تزامنًا مع اتجاه مرافق المعلومات للرقمنة وظهور الحاجة إلى خطط لوصف المصادر الرقمية؛ ونظرًا لتعدد خطط ومعايير الميتاداتا وتنوعها، أدى ذلك إلى تقسيمها وفقا لاحتياجات المتخصصين في مختلف المجالات فمنها المتخصص ومنها العام، ولعل من أبرز الخطط المتخصصة، هي خطة الوصف الأرشيفي المرمز الموجهة لوصف الوثائق والكيانات الأرشيفية وتنظيمها.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف الرئيسة هي:

١. تحديد العناصر Elements المكونة لخطة الوصف الأرشيفي المرمز، وأهم أنواعها.
٢. تحليل عناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز، وبيان آليات تطبيقها.
٣. تحليل المحددات Attributes الموجودة بخطة الوصف الأرشيفي المرمز، وبيان أساليب صياغتها.
٤. تحديد الأرشيفات، والمشروعات الرقمية المستخدمة لخطة الوصف الأرشيفي المرمز.
٥. تحديد أكثر العناصر المستخدمة بخطة الوصف الأرشيفي المرمز في الأرشيفات والمشروعات الرقمية.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي في تحليل عناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز ومحدداتها، وتحديد كيفية استخدام، عناصرها

وصياغتها، وأنواع، المحددات بها ووظائفها، وكذلك حصر، الأرشيفات، والمشروعات الرقمية التي تستخدم الخطة وتحديدها، وتحليل أنماط استخدامها للخطة من حيث نوعية العناصر المستخدمة بها.

مراحل الدراسة:

مرت الدراسة بخمس مراحل أساسية هي:

المرحلة الأولى: تحديد الإصدارة الخاصة بالخطة

قامت الباحثة بتجميع الإصدارات المختلفة من الخطة، وتم اختيار أحدث إصدارات الخطة، وهي الإصدارة الثانية، وكذلك القواعد الإرشادية التي أعدتها مكتبة كاليفورنيا الرقمية(١).

المرحلة الثانية: الدراسة التحليلية لخطة الوصف الأرشيفي المرمز

تم في هذه المرحلة تحليل مكونات الخطة، وبيان أهم العناصر التي تشتمل عليها، وتصنيفها، وبيان أساليب صياغتها، وكذلك تحديد أهم المحددات Attributes المشتملة عليها الخطة، ووظائفها المختلفة، وبيان كيفية استخدامها.

المرحلة الثالثة: حصر الأرشيفات الرقمية المستخدمة للخطة وتحليلها.

تم في هذه المرحلة اختيار عينة عشوائية من الأرشيفات والمشروعات الرقمية التي تستخدم خطة الوصف الأرشيفي المرمز في وصف، مقتنياتها وتنظيمها، وتم الاعتماد على عدة أدلة للأرشيفات منها:

- دليل EAD Bibliography الذي أعدته جمعية الأرشيفين الأمريكيين

---

(1) California Digital Library. (2013). *OAC Best Practice Guidelines for EAD*. Retrieved January 12, 2013, from http://www.cdlib.org/services/dsc/contribute/docs/oacbpgead_v2-0.pdf

(Society of American Archivists, 2011)، والذي اشتمل على ١٨ أرشيفًا ومشروعًا رقميًا يستخدم خطة الوصف الأرشيفي المرمز[١].

- دليل Archives & Records Association: ويضم ٦٧ أرشيفًا بالمملكة المتحدة.
- دليل Archives Directory for the History of Collecting in America، ويضم ٩٣ أرشيفًا بالولايات المتحدة الأمريكية[٢].
- دليل Getting Around Barriers to EAD Implementation الذي قام بإعداده (OCLC Research and the RLG Partnership, 2010)، ويضم الأرشيفات والمشروعات الرقمية بالولايات المتحدة والمملكة المتحدة، التي تستخدم خطة الوصف الأرشيفي المرمز، وبلغ عددها ٢٠ أرشيفًا[٣].
- دليل List of national archives الذي يضم ١١٤ أرشيفًا قوميًا بمختلف دول العالم[٤].

بالإضافة إلى الاشتراك في العديد من مجموعات النقاش للتواصل مع

---

(1) Society of American Archivists. (2011). *EAD Bibliography*. Retrieved November 12, 2013, from http://www2.archivists.org/

(2) Deutch, S. (2012). *Archives Directory for the History of Collecting in America*. Retrieved November 9, 2013, from http://research.frick.org/directoryweb/home.php?

(3) OCLC Research and the RLG Partnership. (2010). *Over, Under, Around, and Through: Getting Around Barriers to EAD Implementation*. Retrieved November 7, 2013, from www.oclc.org/research/publications/library/2010/2010-04.pdf

(4) wikipedia. (2013). *List of national archives*, . Retrieved November 11, 2013, from http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_national_archives

الأرشيفين لتحديد الأرشيفات التي تستخدم الخطة.

وصل عدد الأرشيفات التي تم تجميعها ١٢٥ أرشيفًا، قامت الباحثة بفحص مواقع تلك الأرشيفات ومراسلتها للتأكد من استخدامها للخطة، وتم استبعاد الأرشيفات الآتية:

- الأرشيفات المتاحة بلغات أجنبية غير اللغة الانجليزية وبلغ عددها ٢٣ أرشيفًا منها: Collection mémoires et thèses électroniques, ARCA, National Archival Database of Sweden
- الأرشيفات التي لا تتوافر لها وسائل اتصال وبلغ عددها ١١ أرشيفًا منها: AMS Acta ،Archive of Popular American Music
- الأرشيفات التي لا تعمل بشكل جيد، حيث توجد مشكلة في استرجاع نتائج البحث بها، وبلغ عددها ٩ أرشيفات منها: Hucknall Heritage MALVINE ،Archive Project
- الأرشيفات التي لم تحدد ما إذا كانت تستخدم الخطة أم لا، ولم ترد على البريد الإلكتروني المرسل من طرف الباحثة، ووصل عددها ٣٥ أرشيفًا، منها: Archival ،Thomas A. Edge Archives & Special Collections Archive of the CUB Institute ،Sound Recordings

وبعد الانتهاء من عمليات الاستبعاد وصل العدد النهائي للأرشيفات التي أجابت على استفسار الباحثة ٤٧ أرشيفًا منها ٢٨ أرشيفًا يستخدم خطة الوصف الأرشيفي المرمز.

الجدول رقم (١) عينة الدراسة من الأرشيفات والمشروعات الرقمية

م	الأرشيف	URL
1	Archival Resources	http://digital.library.wisc.edu/

2	Archives Florida	http://palmm2.fcla.edu/afl/
3	Archives Hub	http://www.archiveshub.ac.uk/
4	Archives Portal Europe	http://www.apenet.eu/
5	Arizona Archives Online	http://azarchivesonline.org
6	Austin Presbyterian	http://www.austinseminary.edu
7	Balti Connections	http://www.balticconnections.net
8	Historic Pittsburgh	http://digital.library.pitt.edu/pittsburgh/
9	Kentuckiana Digital Library	http://kdl.kyvl.org/
10	Mountain West Digital Library	http://mwdl.org/index.php/
11	Northwest Digital Archives	http://nwda.wsulibs.wsu.edu
12	OhioLINK	http://ead.ohiolink.edu
13	Pennsylvania Digital Library	http://padl.pitt.edu/
14	Rhode Island Archival	www.riamco.org
15	Rocky Mountain Online Archive	http://rmoa.unm.edu
16	San Antonio Municipal Archives	http://www.sanantonio.gov/
17	Texas Archival Resources Online	http://www.lib.utexas.edu/taro
18	Texas General Land Office Archives	http://www.glo.texas.gov/
19	Texas State Library and Archives	https://www.tsl.texas.gov/
20	Texas State University San Marcos	http://www.thewittliffcollections.txstate.edu/
21	Texas/Dallas History and Archives Division	http://dallaslibrary2.org/texas/index.htm

22	The Ackerman Archives	http://hray.com/5703/a3/AckermanArchivesf.html
23	The African American Library	http://www.thegregoryschool.org/library.html
24	The National Archives	http://www.nationalarchives.gov.uk/a2a/
25	The Online Archive of California	http://www.oac.cdlib.org/
26	University of Houston Libraries	http://info.lib.uh.edu/
27	Virginia Heritage Project	http://www2.lib.virginia.edu/small/vhp/
28	Yale University Finding Aid	http://drs.library.yale.edu:8083/fedoragsearch/rest

المرحلة الرابعة: فحص التسجيلات الببليوجرافية بالأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة.

قامت الباحثة في هذه المرحلة بفحص التسجيلات الببليوجرافية الخاصة بالمجموعات الأرشيفية، وتحليلها لبيان أكثر عناصر الخطة استخدامًا داخل الأرشيفات الرقمية.

المرحلة الخامسة: مناقشة النتائج والخروج بتوصيات الدراسة:

قامت الباحثة في هذه المرحلة بتحليل النتائج ومناقشتها والخروج بتوصيات -في ضوء النتائج التي تم التوصل إليها-تسهم في تطوير عمليات الوصف والتنظيم للمواد الأرشيفية المختلفة، بما يتناسب مع متطلبات البيئة الرقمية.

الدراسات السابقة:

من خلال فحص الإنتاج الفكري المتخصص تبين أن الدراسات السابقة التي تناولت خطة الوصف الأرشيفي المرمز يمكن تقسيمها إلى قسمين هما:

أولاً: الدراسات التي تناولت الممارسات التطبيقية لخطة الوصف الأرشيفي

المرمز بالمشروعات والأرشيفات الرقمية:

هي الدراسات التي ركزت على تطبيق الخطة بالمستودعات واختيارها، والأرشيفات، ومبررات الاختيار، وكيفية التطبيق لعناصرها، ومحدداتها، وأبرز المشكلات والمعوقات التي واجهتها تلك المؤسسات، ومن أهم هذه الدراسات:

- دراسة ديرايدر (DeRidder, 2011) التي ركزت على استخدام خطة الوصف الأرشيفي المرمز في مكتبات جامعة ألاباما بالتركيز على جانب التكلفة، في إطار سعي مؤسسات المعلومات باختلاف أنواعها إلى استخدام وسائل تضمن فعالية التكلفة في عمليات الرقمنة والوصول المباشر للمعلومات، وعرضت الدراسة لآليات استخدام الخطة، حيث تم استخدام خطة ميتاداتا وصف الكيان MODS (Metadata Object Description Schema) لترميز المعلومات الخاصة بالحقوق، والامتداد، والرقم المسلسل للمفردة، وباقي المعلومات تم ترميزها باستخدام خطة الوصف الأرشيفي المرمز، وأظهرت الدراسة أن خطة الوصف الأرشيفي المرمز توفر وسيلة بسيطة، وفعالة، وقليلة التكلفة للوصول إلى المواد الأرشيفية الرقمية[١].

- دراسة كاربنتر(Carpenter, 2009) هو دراسة استكشافية لاستخدام خطة الوصف الأرشيفي المرمز في البيئة الرقمية، حيث اختبرت الدراسة استخدام الخطة في ست مؤسسات أرشيفية رقمية، وحددت أكثر عناصر الخطة استخدامًا، حيث تم تحليل ١٥٠ تسجيلة عشوائية، وقياس التتابع frequency والاكتمال completeness والاطراد أو الترابط consistency لعناصر الخطة، واعتمدت

(1) DeRidder, J. L. (2011). Leveraging EAD for Low-Cost Access to Digitized Content at the University of Alabama Libraries. *Journal of Library Innovation*, *2* (1), 45-62.

الدراسة على ثلاث من القواعد الإرشادية الخاصة بخطة الوصف الأرشيفي المرمز، وتمت المقارنة بين الأرشيفات الستة من حيث تطبيق تلك القواعد الإرشادية والالتزام بها[١].

- دراسة ثورمان (Thurman, 2005) التي هدفت إلى تحليل خطة الوصف الأرشيفي المرمز وعرض أهدافها وبنيتها، واستعراض أهم العناصر والمحددات بها، وكيفية استخدامها، وآلية ترميزها، وبيان الوضع الراهن للخطة من حيث تطبيقها بالمؤسسات الأرشيفية، وأهم الممارسات المتبعة بتلك المؤسسات، وحللت الدراسة كذلك معيار السياق الأرشيفي المرمز Encoded Archival Context (EAC)، وبيان علاقته بالخطة، والتعريف بعناصره الأساسية، وكيفية استخدامه، وعرض لأهم المؤسسات المطبقة لهذا المعيار[٢].

- دراسة (Cornish, 2004) التي هدفت إلى تقييم خطة الوصف الأرشيفي المرمز والحكم على فعاليتها في عمليات البحث والاسترجاع، من خلال دراسة الأرشيفات الرقمية شمال غرب أمريكا، والتي تشتمل على أكثر من ٢٣٠٠ مجموعة أرشيفية متاحة من خلال ١٥ مؤسسة في فهرس موحد، وتعتمد بشكل أساسي في الوصف على خطة الوصف الأرشيفي المرمز، وأظهرت الدراسة إتاحة خطة الوصف الأرشيفي المرمز لإمكانية الوصول للوصف المفصل للمواد

---

(1) Carpenter ،B. & Park ،J.R. (2009). Encoded Archival Description (EAD) metadata scheme: An analysis of use of the EAD Headers. *Journal of Library Metadata*, *9* (1 & 2), 134 - 152.

(2) Thurman ،A. (2005). Metadata Standards for Archival Control: An Introduction to EAD and EAC. *Cataloging & Classification Quarterly*, *40* (3/4), 183-212.

الأرشيفية الموجودة بالمستودعات الرقمية، وفعاليتها في عمليات البحث، والاسترجاع[١].

- دراسة (Higgins, 2003) التي هدفت إلى تحليل خطة الوصف الأرشيفي المرمز، وتطبيقها في مشروع (NAHSTE) وهو مشروع تعاوني يضم ثلاث مؤسسات للتعليم العالي بالمملكة المتحدة، ويتيح محتويات ٢٠ أرشيفًا على الانترنت، وركزت الدراسة على بيان الكيفية التي تم من خلالها تطبيق الخطة بالمشروع، فقد أظهرت الدراسة أنه تم الاعتماد في الوصف على مستوى السلسلة باستخدام عنصر المكونات <c>، وإعداد سلاسل فرعية تراوحت بين العناصر <c01> إلى <c12>، وتم إتاحة عناصر الموضوع، واسم الشخص، واسم الهيئة، والاسم الجغرافي كعناصر مكشفة قابلة للبحث والاسترجاع، وحددت الدراسة متطلبات وصف الأنواع المختلفة من المواد الأرشيفية» الصور – الخطابات – المقاطع الصوتية...) وأهم التقنيات المستخدمة في عمليات البحث والاسترجاع[٢].

- دراسة سيكستون (Sexton, 2002) التي هدفت إلى بيان استخدام خطة الوصف الأرشيفي المرمز في مشروع LEADERS التابع لمدرسة أرشيف المكتبة ودراسات المعلومات SLAIS الذي تم إنشاؤه لإتاحة الوصول للأرشيفات ومقتنياتها، وركزت الدراسة على كيفية الربط بين خطة الوصف الأرشيفي المرمز، التي توفر الميتاداتا الخاصة بالمواد الأرشيفية، ولكنها لا تتيح

(1) Cornish ،A. (2004). Using a native XML database for Encoded Archival Description search and retrieval. *Information Technology and Libraries*, *23* (4), 181-194.

(2) Higgins, S. & Gavin A. (2003). Implementing EAD: the experience of the NAHSTE project. *Journal of the Society of Archivists*, *24* (2), 199-214.

الوصول للمحتوى الفعلي للوثيقة، وبين مبادرة ترميز النص Text-Encoding Initiative (TEI) التي تتيح إمكانية البحث والعرض للنصوص الإلكترونية للمستفيد النهائي، وتوصلت الدراسة إلى ضرورة استخدام خطة الوصف الأرشيفي المرمز في عمليات إعداد الميتاداتا وإدراج عنصر <teiHeader> من مبادرة ترميز النص لضمان الوصول للمحتوى(١).

- دراسة مينكس (Minks, 2002) التي تعد من الدراسات المسحية حيث استطلعت الدراسة آراء ١٩١ مؤسسة أرشيفية دولية؛ لبيان أهم خطط الميتاداتا المستخدمة، ومبررات الاستخدام، وأهم المشكلات الخاصة بها، وأظهرت الدراسة أن ٦٩٪ من المؤسسات الأرشيفية تستخدم خطة الوصف الأرشيفي المرمز، وأن ١٥٪ من الأرشيفات في مرحلة التخطيط لاستخدامها، لما لها من مزايا في وصف، المجموعات الأرشيفيةوتنظيمها(٢).

- دراسة إيلينجس (Elings, 2002) التي هدفت إلى تحديد أهمية خطة الوصف الأرشيفي المرمز ودورها في وصف المجموعات الأرشيفية على اختلاف أنواعها» أوراق شخصية، أو رسمية، أو مواد سمعية، أو بصرية...» واعتمدت الدراسة على منهج دراسة الحالة الذي تمثل في دراسة مشروع الأرشيف الرقمي لمجموعات Robert Honeyman الذي قامت به مكتبة بانكروفت بجامعة

(1) Sexton ،A. & Turner, C. (2002). Expanding the role of EAD: Providing adequate metadata for digital as well as original archive documents. *VINE*, *32* (4), 71- 82.

(2) Minks ،G. & Curits, L. (2002). *The University of Tulsa digitization initiative: A blueprint for EAD implementation in the small academic library*. Retrieved June 12, 2012, from Amigos Fellowship Final Report: http://www.amigos.org/fellowship/2002_blueprint.pdf

كاليفورنيا، وحددت الدراسة مراحل استخدام خطة الوصف الأرشيفي المرمز بهذا المشروع، ومبررات تطبيقها، وأهم الممارسات المتبعة عند وصف المجموعات الأرشيفية(١).

ثانيًا: الدراسات التحليلية لعناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز وآليات التحويل

هي الدراسات التي ركزت على تحليل العناصر والمحددات بالخطة ومقارنتها بالخطط الأخرى، وبيان آلية تحويل كل عنصر من عناصرها لخطط الميتاداتا الأخرى، أو تحويل عناصر الخطط الأخرى إليها، ومنها الدراسات الآتية:

- دراسة بيمر (Beamer, 2009) التي قارنت بين ثلاث خطط للميتاداتا، هي خطة الوصف الأرشيفي المرمز EAD وخطة مارك ٢١ MARC21 وخطة دبلن كور DC فيما يتعلق بفهرسة الخرائط، وعالجت الدراسة متطلبات فهرسة الخرائط والقضايا المتعلقة بها، وأهم الشروط الواجب توافرها بخطط الميتاداتا، وتوصلت الدراسة إلى فعالية خطة الوصف الأرشيفي المرمز، وخطة مارك ٢١ في الفهرسة الشاملة للمواد الخرائطية، وقابلية آليات التحويل بين الخطط للتطبيق في البيئة الرقمية(٢).

- دراسة بونتور (Bountouri, 2009) التي هدفت إلى معالجة القضايا المتعلقة بالميتاداتا الوصفية للمجموعات الأرشيفية المقتناة بالمكتبات

(1) Elings, M. W. & Garcelon, E. (2002). The Robert Honeyman Jr.collection digital archive: EAD and the use of library and museum descriptive standards. *Archives and Museum Informatics*, *12* (3-4), 205-219.

(2) Beamer ،A. (2009). Map metadata: essential elements for search and storage. *Program*, *43* (1), 18-35.

والمستودعات الرقمية، ودراسة العلاقة الدلالية Semantic بين خطة الوصف الأرشيفي المرمز EAD وخطة ميتاداتا وصف الكيان MODS، وقدمت الدراسة آلية للتحويل بين الخطتين اعتمدت على ثلاثة مكونات هي:

- التحويل الدلالي بين عناصر elements ومحددات attributes خطة الوصف الأرشيفي المرمز وما يقابلها في خطة «ميتاداتا وصف الكيان».
- آلية لتحويل البنية الهرمية في خطة الوصف الأرشيفي المرمز إلى خطة «ميتاداتا وصف الكيان».
- آلية لتضمين خطة «ميتاداتا وصف الكيان» المعلومات المتعلقة بالمكونات الأرشيفية المستمدة من الوصف الهرمي لها في خطة الوصف الأرشيفي المرمز[1].

- دراسة ماكروى (McCroy, 2005) التي هدفت إلى تحديد أهمية خطة الوصف الأرشيفي المرمز، واستخدامها في جامعة ولاية أوهايو، والتطورات التي مرت بها الخطة منذ استخدامها بالجامعة، واستعراض البرامج التعاونية المعتمدة على الخطة، التي تم تنفيذها، وركزت كذلك على عرض التسهيلات التي توفرها الخطة في عمليات الوصف والاسترجاع والتحويل إلى خطط أخرى، وحددت الدراسة الآليات المستخدمة في تحويل عناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز إلى خطة مارك للمواد الأرشيفية MARC AMC والعكس، وأوصت الدراسة باستخدام خطة الوصف الأرشيفي المرمز لما لها من مزايا عديدة، ودعمها لعمليات التبادل الإلكتروني، وتوفير العديد من الخدمات التقنية لمستخدمي المواد

(1) Bountouri, L. & Gergatsoulis, M. (2009). Interoperability between archival and bibliographic metadata: An EAD to MODS crosswalk. *Journal of Library Metadata*, *9* (1/2), 98-133.

الأرشيفية[١].

- دراسة كاريني (Carini, 2004) التي تناولت العلاقة بين خطة الوصف الأرشيفي المرمز، وخطة مارك للتحكم بالمواد الأرشيفية والمخطوطات MARC-AMC في معالجة المواد الأرشيفية، وعالجت القضايا، والتحديات المتعلقة بإمكانية تحويل البيانات بين خطط الميتاداتا، وأظهرت الدراسة أن استخدام الضبط الإستنادي في صياغة أسماء المنشئين ورؤوس الموضوعات يسهم في توفير الكثير من الوقت عند التحويل لخطة الوصف الأرشيفي المرمز، وأن استخدام خطط الوصف المعتمدة على لغة xml يجعل من السهل تحويلها إلى خطط أخرى[٢].

- دراسة بروم (Prom, 2002) التي هدفت إلى تحليل العناصر المرمزة في عينة عشوائية من التسجيلات الأرشيفية المعدة باستخدام خطة الوصف الأرشيفي المرمز، للحكم على قابلية الميتاداتا للتبادل وفعاليتها في البحث والاسترجاع، وعرضت الدراسة لأهم الجوانب اللازمة لجعل خطة الوصف الأرشيفي المرمز قابلة للتشغيل البيني interoperability بين الأنظمة، وأظهرت الدراسة وجود ملفات بالخطة لا تعتمد عناصرها على الترميز المعياري، وأن توافق الخطة مع برتوكول مبادرة الأرشيفات المفتوحة(OAI (Open Archives Initiative يجعلها أكثر فعالية في عمليات البحث والاسترجاع[٣].

---

(1) McCroy, A. & Russell, B. (2005). Crosswalking EAD: Collaboration in Archival Description. *Information Technology and Libraries*, *24* (3), 99-106.

(2) Carini, P. a. (2004). The MARC standard and encoded archival description. *Library Hi Tech*, *22* (1), 18 – 27.

(3) Prom ،C. J. (2002). Does EAD play well with other metadata =

تاريخ خطة الوصف الأرشيفي المرمز ونشأتها Encoding Archival Description (EAD)

كان أول ظهور للخطة عام ١٩٩٣ أثناء اللقاء السنوي لجمعية الأرشيفيين الأمريكيين في نيو أورلينزNew Orleans على يد دانيال بيتي Daniel Pitti بجامعة كاليفورنيا، وبعد إجراء عدة اختبارات على النسخة الأولية، صدرت الإصدارة الأولىVersion 1. 0 في أغسطس عام ١٩٩٨، وبمجرد ظهورها قام مكتب تطوير الشبكات ومعايير مارك بمكتبة الكونجرس بإنشاء الصفحة الرسمية للخطة على الإنترنت، واشتملت على ٧٤ مؤسسة و١٢ مشروعًا تعاونيًا يستخدم الخطة(١).

ظهرت الإصدارة الثانية في ديسمبر ٢٠٠٢، وتوافقت هذه الإصدارة مع معيار ISO8879 ولغة التهيئة المعيارية العامة SGML ولغة التهيئة الموسعةXML التي تمتاز عن لغة تهيئة النصوص الفائقة HTMLبالقابلية للتوسع، والاستخدام المرن للعناصر، والمحددات، والبنية التركيبية التي تتيح تمثيل الهيكل الهرمي للمجموعة الأرشيفية، والصلاحيات التي تمكن التطبيقات من فحص البيانات والتأكد من صحة البيانات المهيكلة(٢).

=

standards? Searching and retrieving EAD using the OAI Protocols. *Journal of Archival Organization, 1* (3), 51-72.

(1) Chang ،M. (2000). An electronic finding aid using extensible markup language (XML) and encoded archival description (EAD). *Library Hi Tech, 18* (1), 15 - 27.

(2) Library of Congress. (2012). < *ead*> *Encoding Archival Description: Version 2002 official site*. Retrieved October 10,

=

مفهوم خطة الوصف الأرشيفي المرمز (EAD)

ظهرت العديد من التعريفات لخطة الوصف الأرشيفي المرمز منها:

هي: «خطة تضم قواعد لتحديد الجوانب المادية، والفكرية الخاصة بالمواد الأرشيفية لوصفها، وتسهيل استرجاعها، والبحث بها».

أو هي: «معيار عالمي للترميز بلغة التهيئة الموسعة XML لتوفير وصف المواد الأرشيفية وتنظيمها واسترجاعها من خلال استخراج بيانات من المواد الأرشيفية لترميزها داخل العناصر الخاصة بالخطة»(١).

أو هي: «نظام من القواعد المعدة لوصف الجوانب الفكرية، والمادية الخاصة بالمواد الأرشيفية، وهذه القواعد مكتوبة بلغة التهيئة المعيارية العامة SGML، والمعلومات المعدة من خلالها تكون قابلة للبحث، والاسترجاع، والعرض، والتبادل مع أنظمة أخرى(٢).

وظائف خطة الوصف الأرشيفي المرمز EAD وأهدافها:

حددت مكتبة الكونجرس، وجمعية الأرشيفيين الأمريكيين أهداف الخطة ووظائفها فيما يأتي:

- تقديم تسهيلات في عمليات الوصف للمواد الأرشيفية، وتمكين

=

2012, from http://www.loc.gov/ead/index.html

(1) Theodoridou, M. & *Doerr M*. (2005). Mapping of the Encoded Archival Description DTD element. Set to the CIDOC CRM. *Computer Science Research and Technology*, *3*, 112-125.

(2) Yakel, E. & Kim, J. (2005). Adoption and Diffusion of Encoded Archival Description. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, *56* (13), 1427–1437.

المستفيدين من الوصول إليها.

- دعم التكاملية بين المواد الأرشيفية داخل المؤسسة والمؤسسات الأخرى.
- المساعدة في إنشاء قاعدة بيانات موحدة.
- دعم إعادة استخدام البيانات المرمزة لأغراض أخرى غير الأغراض الوصفية[١].
- التعبير عن محتوى المواد الأرشيفية بواسطة حقول بيانات أو قطاعات تعرف بالعناصر.
- تخصيص المحددات attributes المصاحبة لكل عنصر، لتحديد وظيفة كل عنصر.
- تحديد العلاقات بين العناصر، من خلال تحديد موضع استخدام كل عنصر والمحددات اللازمة له[٢].

مزايا خطة الوصف الأرشيفي المرمز(EAD)

تمتاز خطة الوصف الأرشيفي المرمز بمجموعة من المزايا منها:

١. اعتماد الخطة على لغة XML لذا فهي توفر مستويات عديدة من البنية الهرمية، دون تحديد حد أقصى من مستويات الوصف.

٢. إمكانية تحويل البيانات المعدة من خلال الخطة إلى لغة تهيئة النصوص

---

(1) Chang ،M. (2000). An electronic finding aid using extensible markup language (XML) and encoded archival description (EAD). *Library Hi Tech*, *18* (1), 15 - 27.

(2) Theodoridou, M. & *Doerr M*. (2005). Mapping of the Encoded Archival Description DTD element. Set to the CIDOC CRM. *Computer Science Research and Technology*, *3*, 112-125.

الفائقةHTML .

٣. توفير إمكانات، وتسهيلات كبيرة في أساليب عرض البيانات المرمزة، فعلى سبيل المثال عند ترميز اسم الشخص في عنصر<persname> واسم الهيئة في عنصر<corpname>، يتاح إعداد كشاف هجائي للأسماء لعرضه على الإنترنت.

٤. وجود عناصر الربط Linking elements تمكن من جمع كل الملفات، والمفردات ذات العلاقة بالمجموعة التي يتم وصفها.

٥. وجود محددات attributes للعناصر تمكن من توحيد الأشكال المختلفة للاسم، من خلال إتاحة استخدام أدوات الضبط الاستنادي.

٦. إمكانية تبادل البيانات المعدة من خلال الخطة، وتحويلها إلى العديد من نظم، الميتاداتا وخططها[١].

بنية خطة الوصف الأرشيفي المرمز EAD

من الممكن تقسيم مستويات الوصف التي توفرها خطة الوصف الأرشيفي المرمز إلى عدة مستويات هي:

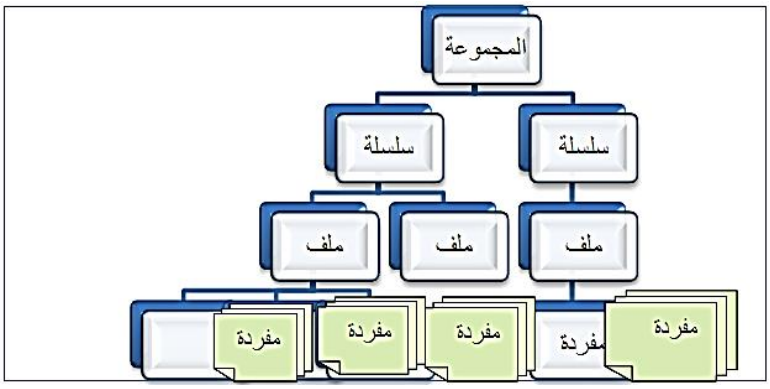
- مستوى المجموعةCollection: الذي يهتم بوصف المجموعة بأكملها بشكل عام.
- مستوى السلسلةSeries: الذي يهتم بوصف كل سلسلة داخل المجموعة.
- مستوى الملف File: الذي يهتم بوصف كل ملف داخل كل سلسلة.

---

(1) McCroy, A. & Russell, B. (2005). Crosswalking EAD: Collaboration in Archival Description. *Information Technology and Libraries*, *24* (3), 99-106.

- مستوى المفردة Item: الذي يهتم بوصف كل مفردة داخل كل ملف.

الشكل رقم (١) مستويات الوصف في خطة الوصف الأرشيفي المرمز.



وينبغي داخل كل مستوى من المستويات السابقة، تغطية المعلومات التعريفية، والإدارية، ومعلومات عن المحتوى، ومعلومات عن السياق «أي تحديد المواد الأرشيفية ذات العلاقة بالعمل الذي يتم وصفه»، ويمكن تقسيم العناصر بالخطة إلى قسمين هما:

- قسم يوفر معلومات عن المواد الأرشيفية نفسها، مثل: «العنوان – والمؤلف – والمترجم–وتاريخ النشر...» ويضم هذا القسم عنصرين فرعيين هما: عنصر الرأس <eadheader> الذي يوفر معلومات وصفية عن المادة الأرشيفية وعنصر المعلومات المحلية <frontmatter> الذي يوفر معلومات أولية مهمة لنشر المادة الأرشيفية، ومعالجتها.

- قسم يوفر معلومات عن المجموعة الأرشيفية مثل «المجموعة – السلسلة» ويضم هذا القسم عنصر الوصف الأرشيفي <archdesc> الذي يعد عنصرًا حاويًا Wrapper element لكافة الميتاداتا الخاصة بالأجزاء المكونة للمجموعة الأرشيفية، حيث يشتمل على الوصف الفعلي للمواد الأرشيفية وعلاقتها المتبادلة والمعلومات الإدارية.

أولاً: الدراسة التحليلية لخطة الوصف الأرشيفي المرمز:

تتكون خطة الوصف الأرشيفي المرمز من عنصرين أساسيين هما المحددات attributes والعناصر elements، بالإضافة إلى مجموعة من العلامات والرموز، كما يوضحها الشكل رقم (٢)

الشكل رقم(٢) تركيبة العناصر في خطة الوصف الأرشيفي المرمز.

```
<unitdate type="inclusive">1784-1810. </unitdate>
```

كما في المثال السابق، فالعنصر هو التاريخ الموحد، وتم استخدام محدد النوع type لتحديد نوع التاريخ وهو التاريخ الشامل، ويليه قيمة العنصر، ثم نهاية عنصر التاريخ الموحد، واستخدام علامة > / للدلالة على انتهاء العنصر.

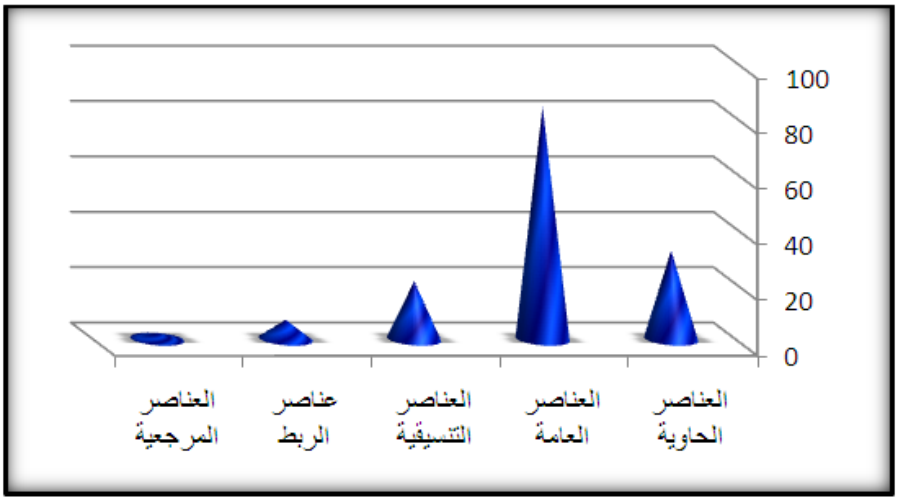
وقد قامت الباحثة بتحديد أبرز العناصر والمحددات المستخدمة في الخطة وبينت آلية ترتيب العناصر بها، كما يلي:

```
<?"xml version="1.0" encoding="utf-8"   رقم إصدار الخطة

<ead>

   <eadheader   eadid, filedesc,  محددات ترميز اللغة والدولة والتاريخ والمستودع، يشمل  ويحوي عناصر

      <eadid   محددات الدولة والمستودع
      </eadid>   نهاية العنصر >

      <filedesc>   يشمل عناصر العنوان والمؤلف وبيانات النشر والتبصرات
   </filedesc>
</eadheader>   نهاية العنصر >

<frontmatter>   الإجراءات المحلية المتبعة في معالجة المواد الأرشيفية مثل  القائم بالفهرسة

<archdesc   did, descgrp,  خاص بوصف المجموعة ، ويشمل عناصر
            bioghist, scopecontent, controlaccess

      <did>   يشمل عناصر عنوان المجموعة وتاريخها والوصف المادي و المستودع...

<descgrp>   يشمل معلومات للمستفيد مثل صلاحيات الوصول ومعلومات التزويد
</descgrp>   نهاية العنصر >

   <bioghist>   السيرة الذاتية للمؤلف
   </bioghist>   نهاية العنصر >

   <scopecontent>   المحتوى الموضوعي للمواد الموصوفة
   </scopecontent>   نهاية العنصر >

   <controlaccess>   المصطلحات الكشفية ورؤوس الموضوعات
   </controlaccess>   نهاية العنصر >

   <dsc   مكونات المجموعة من مجلدات وملفات ومفردات، ويشمل عناصر المكونات c

      <c01- c12 >   يشمل عنصر المعرف الوصفي <did>

         <did>   يشمل عناصر الحاويات وعنوان الملف أو المفردة  والوصف المادي والتاريخ

         </did>
      </c01>
      </dsc>   نهاية العنصر >
   </archdesc>
   </ead>
```

- **التوزيع النوعي لعناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز:**

أظهرت الدراسة التحليلية لخطة الوصف الأرشيفي المرمز اشتمال الخطة على ١٤٦ عنصرًا.

الشكل رقم(٣) التوزيع النوعي لعناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز.



يتضح من الشكل رقم(٣) وجود خمسة أنواع من العناصر هي:

❑ **العناصر الحاوية *Wrapper elements***

بلغت نسبة العناصر الحاوية ٢١. ٩٢٪، من إجمالي عناصر الخطة، وهي عناصر لا تشتمل على نصوص وقيم مباشرة، وإنما تكون حاوية أو مجمعة لمجموعة من العناصر، ومن أبرزها:

- **عنصر الوصف الأرشيفي المرمز<ead>**

وهو أول عنصر في الوصف ويشتمل على جميع عناصر الوصف الخاصة بالخطة

- **عنصر الرأس <eadheader>**

يشتمل على مجموعة من المحددات الخاصة بترميز اللغة والمستودع والتاريخ والدولة وخطة الميتاداتا، ومحدد الجمهور المستهدف، ويحوي عنصري معرف الوصف الأرشيفي المرمز <eadid> ووصف الملف <filedesc>.

- **عنصر الوصف الأرشيفي <archdesc>**

يضم عناصر تصف محتوى المواد الأرشيفية والمعلومات الإدارية، ويتم عرض المعلومات بشكل هرمي، بحيث يأتي وصف المجموعة ككل، يليه الوصف التفصيلي للأجزاء المكونة لها، من خلال عنصر الوصف < dsc> الخاص بوصف المكونات الفرعية.

- **عنصر المكونات <c>**

هو عنصر مخصص للعناصر الفرعية المكونة للمجموعة، ويندرج فيه عددٌ من العناصر الفرعية المرقمة من c01 وحتى c12، أو غير المرقمة التي تحدد السلاسل series أو السلاسل الفرعية subseries أو الملفات files، وجميع تلك العناصر تعد عناصر حاوية تضم داخلها عناصر وصفية.

```
<c01 level="file">
  <did>
   <container type="box-folder" label="Box ">
    <container />
    <unitdate normal="1918"</unitdate>
  <did />
</c01>
```

- **عنصر المعرف الوصفي <did>**

هو عنصر إجباري بجميع العناصر التي تعرف بالمعلومات الأساسية عن المواد الأرشيفية الموصوفة، ومن هذه العناصر عنصر الوصف الأرشيفي <archdesc> وعنصر المكونات<c>.

- **عنصر المعلومات المحلية <frontmatter>**

هو عنصر يحتوي على المعلومات الخاصة بالإنشاء وتعليمات الاستخدام والنشر، وليست المعلومات المتعلقة بالمادة الموصوفة، ولا تستخدم تلك المعلومات في الاسترجاع، وإنما في توثيق الإجراءات المحلية داخل المستودع، مثل: تسجيل اسم القائم بالفهرسة، وتاريخ إعداد التسجيلة...

- **عنصر بيانات النشر <publicationstmt>**

يضم عناصر فرعية خاصة بالناشر، وعنوانه، وتاريخ النشر.

```
<publicationstmt>
<date>1992</date>
<publisher>مكتبة الملك فهد الوطنية</publisher>
<address><addressline>الرياض</addressline>
</address>
</publicationstmt>
```

- **عنصر الوصف المادي <physdesc>**

يوفر معلومات عن أبعاد المادة الموصوفة، وكميتها وأية معلومات عن مظهرها، مثل الألوان، والتقنيات، والأساليب المستخدمة في إنشائها.

```
<physdesc><extent>2. 5 linear ft.
</extent></physdesc>
```

❑ العناصر العامة *Generic elements*

بلغت نسبة العناصر العامة ٥٧. ٥٣٪ من إجمالي عناصر الخطة، وهي العناصر التي تنطبق على أغلب مصادر المعلومات، ولا تتعلق بالبنية التركيبية للمواد الأرشيفية، وإنما تتعلق بعناصر الوصف الرئيسة، ومن أبرزها ما يأتي:

- **عنصر المؤلف <author>**

يشمل أسماء الأشخاص أو الهيئات المسؤولة عن المحتوى الفكري للمادة الموصوفة.

```
<author>Timothy N. Thomas</author>
```

- **عنصر العنوان <title>**

يشمل العنوان الرسمي للعمل الموصوف، ويمكن استخدامه داخل عنصر العنوان الموحد الذي يحدد عنوان جامع للمواد الموصوفة.

```
<unittitle><title render="italic" The American
History</title>
</unittitle>
```

- **عنصر التاريخ <date>**

لتحديد تاريخ النشر، أو التعديل، أو التزويد الخاص بالمواد الأرشيفية الموصوفة.

```
<date type="acquisition" April 23, 1988. </date>
```

- **عنصر اللغة <langusage>**

يستخدم العنصر لتقديم جملة متعلقة بلغة الوعاء.

```
<langusage>Bilingual finding aid written in
<language langcode="fre">French</language>

</langusage>
```

- **عنصر التبصرة <note>**

يوفر جملة وصفية مختصرة للمادة الموصوفة.

```
<note>
<p>نص التبصرة  </p>
</note>
```

- **عنصر المستودع <repository>**

يستخدم لتحديد اسم المؤسسة التي تتيح الوصول للمواد الأرشيفية، ويستخدم عنصر اسم الهيئة <corpname> لترميز أسماء المؤسسات.

```
<repository label="Repository: «><corpname>Minnesota
Historical Society</corpname></repository>
```

- **عنصر العنوان المكاني <address>**

يوفر بيانات عن الأماكن التي تتوافر بها المواد الأرشيفية، ووسائل التواصل معها، ويشمل العنوان البريدي، والبريد الإلكتروني، ورقم الهاتف.

```
<address>
<addressline>جامعة طيبة، المدينة المنورة</addressline>
<addressline>Email: editoruser@taibahu. edu.
sa</addressline>
</address>
```

- **عنصر موضع الأصول <originalsloc>**

يوفر معلومات عن مكان وجود المادة الأصلية الموصوفة، ويستخدم عند وجود عدة نسخ من المادة.

```
<originalsloc>
<p>المادة الأرشيفية الأصلية موجودة لدى أسرة المؤلف بمدينة القاهرة</p>
</originalsloc>
```

- **عنصر الموضع المكاني <physloc>**

يستخدم في تحديد الرفوف، والغرف، والأماكن التي تخزن بها المجموعات الأرشيفية.

```
<physloc>112. I. 8. 1B-2</physloc>
```

- **عنصر الأبعاد المادية <dimensions>**

هو عنصر فرعي يندرج تحت عنصر الوصف المادي <physdesc> ويحدد الأبعاد المادية للمادة الموصوفة.

```
<dimensions>approximately 230 mm x 163mm.
</dimensions>
```

- **عنصر الترتيب <arrangement>**

يشتمل على معلومات تحدد الآلية التي تم الاعتماد عليها في تنظيم المجموعة وتقسيمها الأرشيفية إلى وحدات صغيرة.

```
<arrangement>
```

p>The collection is arranged by subject and >
<material type. </p
<arrangement />

- **عنصر تقييد الوصول <accessrestrict>**

يوفر معلومات حول طبيعة القيود المفروضة على الوصول للمواد الموصوفة واستخدامها.

<accessrestrict>
مجموعة الصور الموجودة بالصندوق رقم ٣ هي المتاحة للاستخدام فقط
</accessrestrict>

- **عنصر قيود الاستخدام وحقوقه <userestrict>**

يشتمل على جملة تحدد قيود الاستخدام الخاصة بالمادة الموصوفة، وذلك بعد السماح للمستفيد بالوصول إليها.

<userestrict>
حقوق الطبع محفوظة لجامعة الإسكندرية
</userestrict>

- **عنصر الاستشهاد المفضل <prefercite>**

يحدد كيفية استشهاد المستفيد بالمجموعة الأرشيفية بطريقة صحيحة، من خلال إعطاء الصياغة السليمة للاستشهاد المرجعي.

<prefercite>
 Charles Thomas, Jr. Papers, Bentley Historical Library, University of Michigan.

</prefercite>

- **عنصر معلومات المعالجة <processinfo>**

يشمل معلومات محلية متعلقة بتاريخ وصف المواد الأرشيفية والقائم بعملية الفهرسة.

<processinfo>

<head>Processing Information:</head>

 تم فهرسة المادة الأرشيفية في

<date>١٩٩٩</date> بواسطة أ. نكتب اسم المفهرس

</processinfo>

- **عنصر المجال والمحتوى <scopecontent>**

يعطي معلومات توضح المجال الموضوعي للمجموعة الموصوفة وأشكالها وطريقة ترتيبها، وأهم الأحداث والمؤسسات والأشخاص الذين تناولتهم، ويهدف العنصر إلى مساعدة القارئ في تقييم المجموعة، وتحديد مدى صلتها بالاستفسار.

- **عنصر الموضوع <subject>**

يشتمل على مصطلحات تحدد موضوع المادة الأرشيفية الموصوفة.

<subject encodinganalog="650"> الاقتصاد السياسي، ١٩٧٨

</subject>

- **عنصر المواد ذات العلاقة <relatedmaterial>**

يحدد المواد التي لا تندرج ضمن المجموعة الموصوفة، ولكنها ذات أهمية للقارئ لصلتها المباشرة بالمجموعة الموصوفة، حيث يتم تحديد اسم مؤلف المجموعة ذات العلاقة، وعنوانها، وتواريخ نشرها.

- **عنصر الحاوية <container>**

هو عنصر فرعي يندرج تحت عنصر المعرف الوصفي <did>، ويحوي بيانات تحدد نوع الحاوية التي تضم المفردات الموصوفة، ويستخدم معه محدد النوع، لتخصيص وحدة التخزين.

```
<container type="box">3</container>
```

- **عنصر بيانات وصفية أخرى <odd>**

يشتمل على أية بيانات وصفية لم تظهر في عناصر المكونات <c> أو الوصف الأرشيفي <archdesc>، وتختلف عن التبصرة في أنها ليست لها علاقة بالمحتوى الفكري، وإنما تتعلق بالوصف المادي.

❑ العناصر التنسيقية *Formatting elements*

وصل عدد العناصر التنسيقية ٢١ عنصرًا بنسبة ١٤. ٣٨٪ من إجمالي عناصر الخطة، وهي العناصر التي تستخدم في تعيين الخصائص الشكلية وبيان طريقة عرض النصوص، أو الرموز، أو الأشكال التي تحتويها المواد الأرشيفية، ومن أبرز العناصر التنسيقية:

- **عنصر التسلسل الزمني <chronlist>**

يوضح التسلسل الزمني الذي وقعت به أحداث مهمة بالمواد الأرشيفية الموصوفة، ويقدم عرضًا منظمًا لقائمة التواريخ والأحداث.

- **عنصر التعريف بالمفردة <defitem>**

يقوم بإظهار المداخل في شكل قائمة على عمودين الأول يطلق عليها <label> وهو مسمى الشيء المراد وصفه والثاني هو <item> وهو التعريف أو التوضيح الخاص بالمسمى.

```
<defitem>
<label>المسؤول عن المعالجة الفنية</label>
<item>أ. عبدالرشيد علي أحمد</item>
</defitem>
```

- **عنصر الفاصل السطري <lb>**

لجعل النص يبدأ في سطر جديد.

```
<publisher>
<lb>
San Joaquin County Historical Society and Museum
<lb/>
Lodi, California
</publisher>
```

- **عنصر القائمة <list>**

يشتمل على سلسلة من الكلمات والأرقام مفصولة عن بعضها، لتظهر في شكل قائمة بتسلسل رأسي.

- **عنصر الصف <row>**

يندرج تحت عنصر الجدول <table> لبيان المعلومات التي ينبغي أن تظهر في صفوف داخل جدول.

```
<row>
<entry colname="1">Major Family Members</entry>
</row>
```

- **عنصر النص الجاري <runner>**

يستخدم لإظهار علامة مائية أو رأس وتذييل لكل صفحة من صفحات المواد الأرشيفية، عندما يتم طباعتها.

❑ عناصر الربط *Linking Elements*

وصل عدد عناصر الربط ٧ عناصر بنسبة ٤ . ٧٩٪ من إجمالي عناصر الخطة، وهي العناصر التي تظهر روابط لمصادر ذات علاقة بالمواد الأرشيفية، ومن أبرزها:

- عنصر الكائن الأرشيفي الرقمي <dao>

يستخدم لربط المادة الأرشيفية الموصوفة بكيانات إلكترونية داخلية (أي جزء من المجموعة الأرشيفية الموصوفة) قد تكون صورة، أو فيديو، أو نصوص.

```
<dao linktype="simple"
href="http://imgs. ud. edu/archives/image/f12001-1.
jpg"/>
</dao>
```

- **عنصر المحدد الموسع <extptr>**

يستخدم لربط المادة الأرشيفية الموصوفة بكيانات إلكترونية خارجية (أي ليست جزءًا من المجموعة الأرشيفية الموصوفة) قد تكون صورة، أو فيديو، أو

نصوص.

```
<extptr linktype="simple" title="Image
of Phyllis Wheatley" actuate="onload" show="embed">
</extptr>
```

❑ العناصر المرجعية *Reference elements*

بلغت نسبة العناصر المرجعية ١. ٣٧٪ من إجمالي عناصر الخطة، وهي العناصر التي تحيل لاستشهاد مرجعي، أو رابط له علاقة بالمواد الأرشيفية الموصوفة، وتتمثل في عنصري <archref>، <bibref>.

- **عنصر المرجع الأرشيفي <archref>**

يوفر استشهادات مرجعية أو روابط إلكترونية لها علاقة بالمادة الموصوفة.

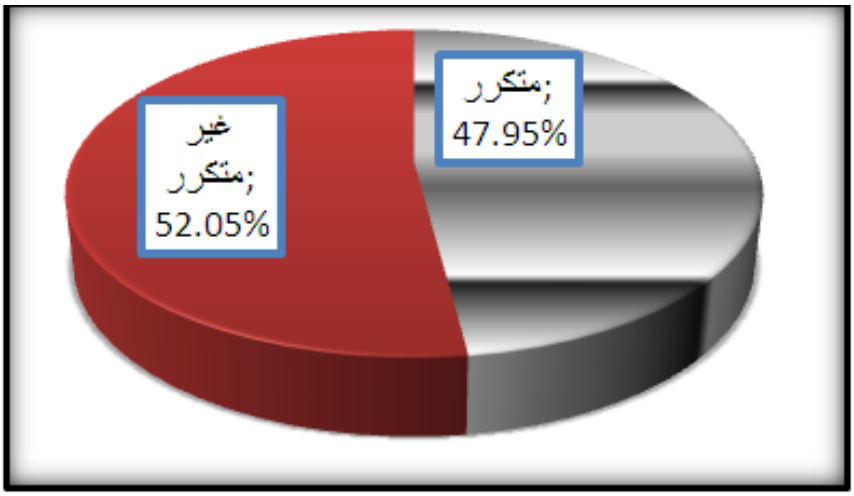
- **عنصر المرجع الببليوجرافي <bibref>**

يوفر استشهادات مرجعية، أو روابط إلكترونية لكتب، أو مقالات، أو رسائل جامعية تم الاعتماد عليها عند إعداد العمل الموصوف.

- **توزيع عناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز حسب التكرار:**

يمكن توزيع عناصر الخطة وفقًا لإمكانية تكرار العناصر إلى نوعين يوضحهما الشكل رقم(٤)

الشكل رقم(٤) توزيع عناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز حسب التكرار.



وصل عدد العناصر المتكررة Repeatable (Y) التي يسمح بتكرارها داخل التسجيلة، ٧٠ عنصرًا بنسبة ٤٧. ٩٥٪، مثل عناصر:

<date>, <language>, <persname>, <corpname>, <subject>, <container>

بينما بلغ عدد العناصر غير المتكررة Non repeatable(N) ٧٦ عنصرًا بنسبة ٥٢. ٠٥٪ من إجمالي عناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز، ومن أمثلتها عناصر:

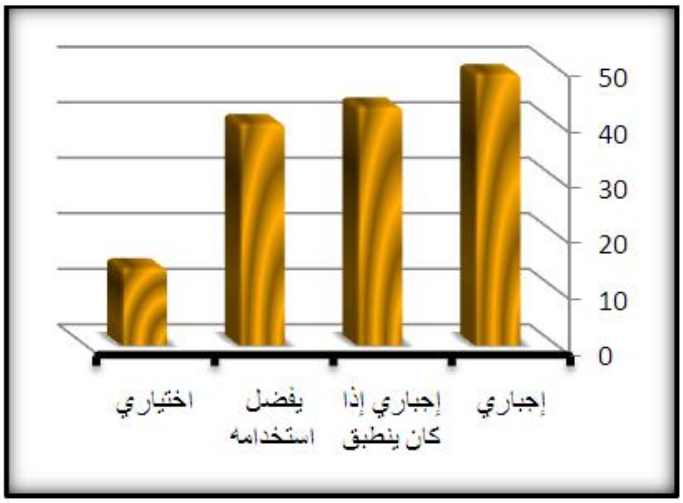
<eadheader>, <eadid>, <filedesc>, <publicationstmt>, <archdesc>, <did>, <physdesc>, <repository>

- **توزيع عناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز حسب خيارات التطبيق:**

أظهرت الدراسة التحليلية للخطة وجود أربعة خيارات عند استخدام العناصر بخطة الوصف الأرشيف المرمز، وذلك كما يأتي:

الشكل رقم (٥) توزيع عناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز حسب

خيارات التطبيق.



يتضح من الشكل رقم(٥) أن ٣٣. ٥٦٪ من عناصر خطة الوصف الأرشيفي المرمز هي عناصر إجبارية Required(R) وهي العناصر المطلوب إدراجها عند وصف المادة الأرشيفية، ومنها عناصر المؤلف <author> وبيانات النشر<publicationstmt> والعنوان <titlestmt> والوصف الأرشيفي <archdesc>.

وأن ٢٩. ٤٥٪ من إجمالي عناصر الخطة هي عناصر إجبارية إذا كانت تنطبق على المادة الموصوفة،، تليها العناصر التي يفضل استخدامها Preferred (P) لتحسين عمليات الوصف والاسترجاع للمواد الأرشيفية، وذلك بنسبة ٢٧. ٤٠٪، ومنها عنصر العنوان المكاني<address> واللغة <langusage>.

أما العناصر الاختيارية Optional (O) التي تسمح للمفهرس بحرية استخدامها أو تركها، فقد بلغ عددها ١٤ عنصرًا بنسبة ٩. ٥٩٪ من إجمالي العناصر موضوع الدراسة، مثل عنصر المعلومات المحلية <frontmatter> الخاص بالمعلومات المحلية الخاصة بالأرشيف الذي يقتني المواد الأرشيفية

الموصوفة.

- **التوزيع النوعي لمحددات خطة الوصف الأرشيفي المرمز:**

وصل عدد المحددات المستخدمة بالخطة إلى ٧٢ محددًا، يمكن تقسيمها حسب طبيعة العناصر المستخدمة بها إلى محددات عامة ومحددات الربط ومحددات عرض الجدول.

١. **المحددات العامة:General Attributes**

تستخدم مع أغلب عناصر الخطة، وقد وصل عددها إلى ٤٣ محددًا، بنسبة 59.72٪ من إجمالي عدد المحددات بالخطة، ومن أبرز تلك المحددات:

- **محدد الجمهور المستهدف audience**

يستخدم لتحديد فئات المستفيدين المسموح لهم بالوصول للمعلومات، ويشتمل على إحدى هاتين القيمتين:

External «خارجي»: ويعني السماح للجميع بالوصول إلى المادة الموصوفة.

Internal «داخلي»: ويعني الاستخدام الداخلي بالأرشيف إلى المادة الموصوفة.

يمكن استخدام المحدد في جميع العناصر، ما عدا عنصر الفاصل السطري <lb>.

```
eadheader audience="internal" >
<countryencoding="iso3166-1
```

- **محدد ترميز الدولة countryencoding**

يستخدم لتحديد الخطة المستخدمة في ترميز اسم الدولة المنشور بها المادة الأرشيفية الموصوفة، وينبغي الحصول على الرموز الخاصة بالدول من قائمة رموز الأسماء والدول «iso3166-1»، ويستخدم المحدد في عنصري <unitid> و<eadid>، ويستخدم محدد رمز الدولة countrycode لتحديد الرمز الخاص بالدولة.

```
<eadid countrycode="us" </eadid>
```

- **محدد ترميز التاريخ dateencoding**

يستخدم لتحديد الخطة المتبعة في صياغة التاريخ، وينبغي استخدام قيمة «iso639-2b."، ويستخدم في عنصري التاريخ <date> والتاريخ الموحد <unitdate>

```
<eadheader  langencoding="iso639-2b"
dateencoding="iso8601">
```

- **محدد ترميز اللغة langencoding**

يستخدم لتحديد الخطة المستخدمة في صياغة رمز اللغة الخاصة بالمادة الموصوفة، ويفضل أن تكون القيمة «iso639-2b»، ويستخدم في عنصري <eadheader> و<language> و<abstract>.

```
<eadheader  langencoding="iso639-2b"
dateencoding="iso8601">
```

- **محدد ترميز المستودع Repositoryencoding**

يستخدم في تحديد الخطة المستخدمة في الحصول على الاسم المقنن للمستودع أو الأرشيف الذي يقتني المجموعة الأرشيفية الموصوفة، ويفضل أن تكون قيمة هذا المحدد «iso15511» ويستخدم في بداية الوصف في عنصر الرأس <eadheader>.

```
<eadheader countryencoding="iso3166-1"
repositoryencoding="iso15511">
```

- **محدد ترميز الخطة relatedencoding**

يستخدم لتحديد خطة الميتاداتا في بعض العناصر التي يوجد لها مقابل في خطط الميتاداتا الأخرى، مثل خطة مارك ودبلن كور، على سبيل المثال عنصر العنوان يقابله في مارك التاج ٢٤٥، ويستخدم هذا المحدد في عناصر <ead> و<eadheader> و<archdesc>.

```
eadheader langencoding="iso639-2b" >
<relatedencoding="marc21
```

- **محدد مستوى الثقة certainty**

يستخدم لتحديد مستوى الثقة والدقة في التواريخ المستخدمة في عنصري التاريخ <date> والتاريخ الموحد <unitdate>، كما في المثال التالي:

```
<date certainty="approximate">1920</date>
```

- **محدد المستوى level**

يستخدم في تحديد المستوى الهرمي للمجموعة الموصوفة، وتتسلسل قيم

هذا المحدد من مستوى المجموعة وحتى مستوى المفردة، ويستخدم مع عناصر <archdesc> و<c>

```
<archdesc level="item”>
```

- **محدد التنسيقات render**

يستخدم لتنسيق محتوى عنصر ما لأغراض العرض والطباعة، مثل جعل الخط سميكًا أو مائلًا أو تحته خط، ويتم الاختيار من قيم محددة هي italic, underline, bolditalic, bold, doublequote, bolddoublequote لجعل الخط سميكا أو مائلا أو تحته خط أو بين علامتي تنصيص، ويستخدم في عناصر <title>, <titleproper>

```
<title render="italic" The Egyptian Museum</title>
```

- **محدد المصدر source**

يحدد مصدر المصطلحات المقننة المستخدمة بالعناصر الفرعية لعنصر التحكم في الوصول <controlaccess>.

```
<subject encodinganalog="650" source="lcsh">Dance,
Black </subject
```

- **محدد النوع type**

تتفاوت قيمته وفقًا للعنصر الذي يتم وصفه، ويتم اختيار بعض القيم من قوائم محددة سلفًا، عندما يستخدم في عنصر العنوان الموحد <unitdate>، أو تكون القيم حرة تسمح بكتابة أية عبارات؛ وذلك كما في عنصر قيود الوصول

<accessrestrict> وعنصر الموضع المكاني. <physloc>

```
<unitdate type="inclusive" 1934-1942</unitdate>
```

وفي المثال السابق يوضح محدد النوع؛ أن التاريخ المستخدم هو التاريخ الشامل للمجموعة.

الجدول رقم(٢) التوزيع النوعي لمحددات خطة الوصف الأرشيفي المرمز.

نوع المحددات	العدد	النسبة المئوية
المحددات العامة	43	59. 72%
محددات الربط	14	19. 44%
محددات عرض الجدول	15	20. 83%
الإجمالي	**72**	**100. 00%**

محددات الربط: Linking Attributes

هي المحددات التي تستخدم مع عناصر الربط، وقد بلغ عددها ١٤ محددًا، بنسبة ٪19. 44 من إجمالي عدد المحددات بالخطة، ومن أشهرها:

- **محدد href**

يستخدم لإتاحة الوصول لمصادر أخرى، ويأخذ شكل معرف المصدر الموحد"URI "Uniform Resource Identifier

```
<dao linktype="simple"
href="http://imgs. ud. edu/archives/image/f12001_1.
jpg"/>
```

- **محدد العرض show**

يستخدم لتحديد الطريقة التي يظهر بها المصدر المعد له الرابط link، من خلال الاختيار من عدة قيم هي:

-Embed تضمين: يتم إظهار المصدر ضمن الصفحة المعروضة كجزء منها.

-New جديد: يتم فتح المصدر في نافذة جديدة.

-Replace استبدال: يتم استبدال الصفحة المفتوحة ومغادرتها ويفتح فيها المصدر.

-Shownone لا شيء يتم عرضه.

```
<lb> <show="embed"/>
```

محددات عرض الجدول:Tabular Display Attributes

تستخدم مع العناصر التنسيقية الخاصة بالتعامل مع الجداول، وقد بلغ عددها ١٥ محددًا، بنسبة 20. 83٪ من إجمالي عدد المحددات بالخطة، ومن أشهرها:

- **محدد المحاذاة: align**

يستخدم لضبط محاذاة الجدول، ويستخدم أحد القيم الآتية:left, right ، center, justify, char

- **محدد اسم العمود colname**

يستخدم لإظهار اسم العمود، الذي يتكون من كلمة واحدة فقط.

- **محدد عدد الأعمدة colnum**

يستخدم لتحديد عدد الأعمدة المعروضة من الجدول، ويستخدم المحددان السابقان في عنصري تخصيص الأعمدة <colspec> وعنصر المدخل <entry>.

- **محدد عرض العمود colwidth**

يستخدم في التحكم في عرض العمود وتحديده بمقياس السنتيمتر أو البوصة، وتستخدم المحددات الثلاثة الأخيرة في عنصر تخصيص الأعمدة <colspec>

- **تقسيمات المحددات وفقًا لخيارات التطبيق:**

يمكن تقسيم محددات خطة الوصف الأرشيفي حسب الخيارات المتاحة لتطبيقها إلى أربعة أنواع، هي:

- المحددات الإجبارية/ المطلوبة Required(R): وهي المحددات التي يجب إدراجها، وقد وصل عددها إلى٤١ محددًا، بنسبة ٥٦. ٩٤٪ من إجمالي محددات الخطة، وكان أبرزها: محددات المستوى وترميز اللغة والتاريخ والمستودع.

- محددات إجبارية إذا كانت تنطبق Mandatory if applicable (M):

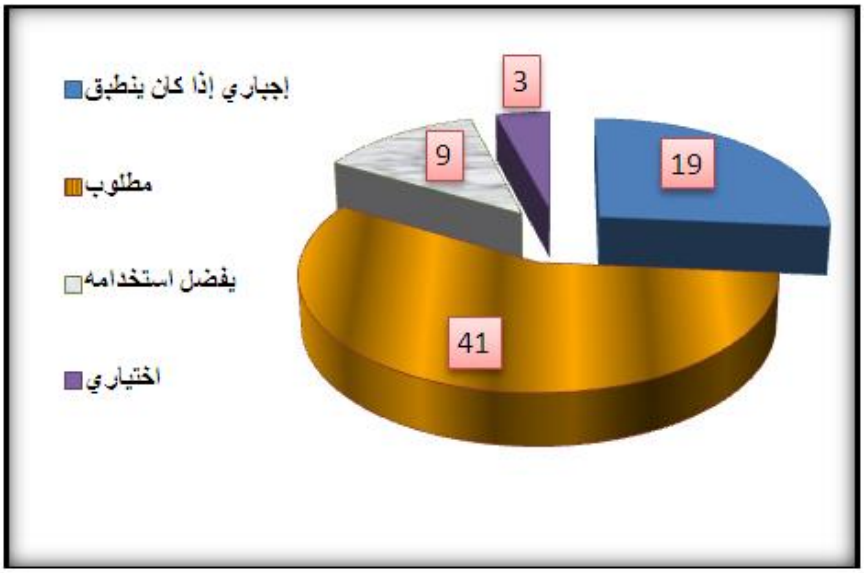
وهي المحددات التي يجب استخدامها إذا توافرت معلومات معينة، مثل محدد المصدر source عندما يستخدم في عنصر الاسم الجغرافي لتحديد الخطة التي تم الاعتماد عليها في تحديد الاسم المستخدم، ومحدد النوع typeعندما يستخدم في عنصر العنوان الموحد في حال تحديد تاريخ موحد للمجموعة الأرشيفية بأكملها.

<unitdate **type="bulk"**1931-1940</unitdate>

- المحددات التي يفضل استخدامها Preferred (P): هي محددات

اختيارية، ولكن توصي القواعد باستخدامها، لتسهيل وصول المستخدم للمادة الموصوفة، وقد وصلت نسبتها إلى ١٢. ٥٠٪ من إجمالي المحددات.

الشكل رقم(٦) تقسيم محددات خطة الوصف الأرشيفي حسب خيارات التطبيق.



• المحددات الاختيارية Optional (O): هي المحددات التي يمكن إدراجها أو الاستغناء عنها، حسب رغبة المفهرس، وقد مثلت ٤. ١٧٪ من إجمالي محددات الخطة.

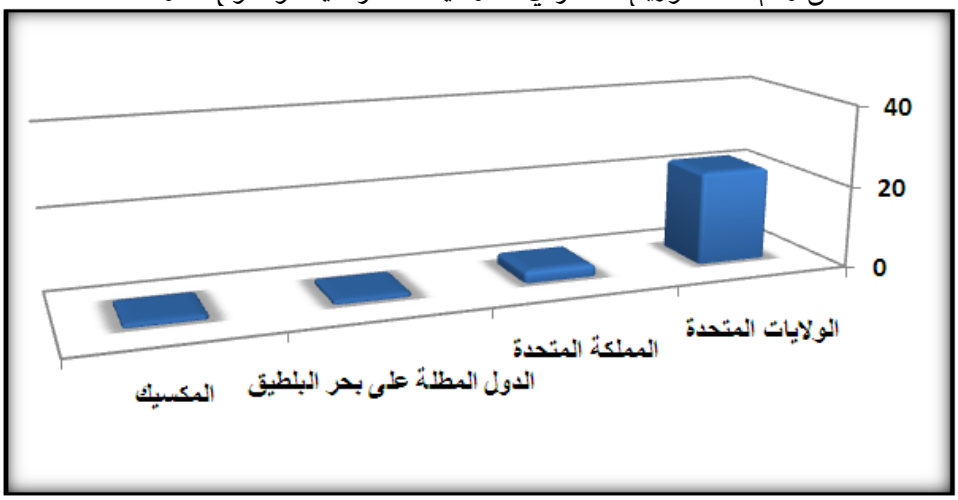
ثانيًا: الدراسة التحليلية لعناصر الخطة المستخدمة بالأرشيفات الرقمية:

التوزيع الجغرافي للأرشيفات الرقمية المستخدمة لخطة الوصف الأرشيفي المرمز:

توصلت الباحثة إلى ٢٨ أرشيفًا رقميًا يستخدم خطة الوصف الأرشيفي

المرمز، وجاء توزيعها الجغرافي كما يأتي:

الشكل رقم(٧) التوزيع الجغرافي للأرشيفات الرقمية موضوع الدراسة.



يتضح من الشكل رقم(٧) أن الولايات المتحدة الأمريكية هي أكثر الدول التي تواجدت بها أرشيفات تستخدم خطة الوصف الأرشيفي المرمز، وذلك بنسبة ٨٢. ١٤٪ من إجمالي الأرشيفات موضوع الدراسة، تليها المملكة المتحدة بنسبة ١٠. ٧١٪، ثم المكسيك والدول المطلة على بحر البلطيق، وتشمل «الدنمارك، والسويد، وألمانيا، وهولندا، وفلندا، وبولندا، وليتوانيا، ولاتفيا، واستونيا» بنسبة ٣. ٥٧٪ لكل منها.

عند قيام الباحثة بتحليل العناصر المستخدمة من خطة الوصف الأرشيفي المرمز بالأرشيفات الرقمية، تبين أن تلك العناصر يمكن تقسيمها إلى الفئات الآتية:

- العناصر الببليوجرافية الخاصة بالمجموعة الأرشيفية.
- العناصر التي تركز على محتوى، المجموعة الأرشيفية ومجالها.
- العناصر التي تركز على الجوانب المادية الخاصة بالمجموعة الأرشيفية.

- العناصر المتعلقة بجوانب المعالجة، والاستشهاد، والوصول للمجموعة الأرشيفية.

- **العناصر الببليوجرافية الخاصة بالمجموعة الأرشيفية:**

أظهرت الدراسة التحليلية استخدام الأرشيفات الرقمية لخمسة عناصر ببليوجرافية لوصف المجموعات الأرشيفية، جاء في مقدمتها عنصر العنوان <title>، حيث حرصت جميع الأرشيفات على استخدامه، يليه عنصر المؤلف <author> بنسبة ٩٢. ٨٦٪ من إجمالي الأرشيفات، حيث لم يهتم أرشيف Texas General Land Office Archives وأرشيف Texas State Library and Archives بإظهار اسم مؤلف المجموعة الأرشيفية عند استرجاع البيانات الببليوجرافية الخاصة بها.

الجدول رقم(٣) توافر العناصر الببليوجرافية لوصف المجموعات بالأرشيفات موضوع الدراسة.

م	الأرشيفات والمشروعات الرقمية	Title	Author	Date	Language	Publisher
1	Archival Resources	√	√	√	√	–
2	Archives Florida	√	√	√	√	√
3	Archives Hub	√	√	√	√	–
4	Archives Portal Europe	√	√	√	–	–
5	Arizona Archives Online	√	√	√	√	–
6	Austin Presbyterian	√	√	√	√	–
7	Balti Connections	√	√	√	√	–
8	Historic Pittsburgh	√	√	√	√	–
9	Kentuckiana Digital Library	√	√	√	–	–
10	Mountain West Digital Library	√	√	√	√	√
11	Northwest Digital Archives	√	√	√	√	–

12	OhioLINK	√	√	√	√	–
13	Pennsylvania Digital Library	√	√	–	–	–
14	Rhode Island Archival Collections	√	√	√	√	–
15	Rocky Mountain Online Archive	√	√	√	√	–
16	San Antonio Municipal Archives	√	√	√	√	–
17	Texas Archival Resources Online	√	√	√	–	–
18	Texas General Land Office Archives	√	–	√	√	–
19	Texas State Library and Archives	√	–	√	√	–
20	Texas State University San Marcos	√	√	√	–	–
21	Texas/Dallas History and Archives	√	√	√	√	–
22	The Ackerman Archives	√	√	√	–	–
23	The African American Library	√	√	√	√	–
24	The National Archives	√	√	√	–	–
25	The Online Archive of California	√	√	–	√	–
26	University of Houston Libraries	√	√	–	√	–
27	Virginia Heritage Project	√	√	√	√	–
28	Yale University Finding Aid	√	√	√	√	–
الإجمالى		**28**	**26**	**25**	**21**	**2**
النسبة المئوية		**100**	**92. 86**	**89. 29**	**75. 00**	**7. 14**

كما يتضح أن ٨٩. ٢٩٪ من الأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة استخدمت عنصر التاريخ <date>، وأن٨٠٪ منها استخدمت نوعًا واحدًا للتاريخ، مثل تاريخ النشر والإنشاء...، في حين حرصت ٢٠٪ منها على استخدام نوعين من التواريخ هما:

التواريخ الشاملة:Inclusive dates الذي يشمل تاريخ نشر أول مفردة

بالمجموعة، وتاريخ نشر آخر مفردة بالمجموعة، مثال: Inclusive dates: 1920-1961

التواريخ الأعم أو الأغلب Bulk dates: وهي التواريخ التي تغلب على معظم مفردات المجموعة الموصوفة، مثال: Bulk dates: 1941-1961

- **العناصر التي تحدد مجال المجموعة الأرشيفية ومحتواها:**

وصل عدد العناصر التي تحدد مجال، المجموعة الأرشيفية ومحتواها إلى سبعة عناصر، حيث أظهرت الدراسة حرص ٧٥٪ من الأرشيفات موضوع الدراسة على إدراج عنصر الموضوع <subject> الذي يحدد أبرز رؤوس الموضوعات التي تمت معالجتها بالمجموعة الأرشيفية، وتشمل الموضوعات وأسماء الأشخاص والهيئات والأماكن الجغرافية التي تمت معالجتها بالمجموعة الأرشيفية الموصوفة.

الجدول رقم (٤) مدى توافر العناصر الموضوعية بمجموعات الأرشيفات الرقمية موضوع الدراسة.

الأرشيفات والمشروعات الرقمية	Subject	Scope and Content	Biography	Abstract	Related Material	Description	bibliography
Archival Resources	√	–	–	√	–	–	–
Archives Florida	√	–	–	√	√	√	–
Archives Hub	√	√	√	–	√	–	–
Archives Portal Europe	√	√	√	–	–	–	–

Arizona Archives Online	√	√	√	√	√	–	–
Austin Presbyterian Theological Seminary	√	√	√	–	√	–	–
Balti Connections	–	–	–	√	√	–	–
Historic Pittsburgh	–	–	–	√	–	–	–
Kentuckiana Digital Library	√	√	√	–	√	√	–
Mountain West Digital Library	√	–	√	–	√	√	–
Northwest Digital Archives	√	–	–	√	–	√	–
OhioLINK	√	–	–	√	–	–	–
Pennsylvania Digital Library	–	–	–	–	–	√	–
Rhode Island Archival	–	√	√	√	–	–	–
Rocky Mountain Online Archive	√	√	√	√	√	–	–
San Antonio Municipal Archives	√	√	√	–	–	–	–
Texas Archival Resources Online	√	√	√	–	√	–	–
Texas General Land Office Archives	–	√	√	√	–	–	–
Texas State Library and Archives	√	√	√	√	√	–	–
Texas State University San Marcos	–	√	√	–	–	–	–
Texas/Dallas History	√	√	√	–	–	–	–
The Ackerman Archives	√	√	√	√	–	–	–
The African American Library	√	√	√	–	–	–	–
The National Archives	–	√	–	–	–	–	–
The Online Archive of California	√	√	–	√	√	√	–

University of Houston Libraries	√	√	–	–	–	–	–
Virginia Heritage Project	√	√	√	√	√		√
Yale University Finding Aid	√	–	√	√	–	√	–
الإجمالى	**21**	**19**	**18**	**15**	**12**	**7**	**1**
النسبة المئوية	**75.00**	**67.86**	**64.29**	**53.57**	**42.86**	**25. 0**	**3. 57**

حرصت ٦٧. ٨٦٪ من إجمالي الأرشيفات موضوع الدراسة على إدراج عنصر المجال والمحتوى، يليه عنصر السيرة الذاتية بنسبة ٦٤. ٢٩ ٪، ثم عنصر المستخلص بنسبة ٥٣. ٥٧٪، يليه عنصر المواد ذات العلاقة بنسبة ٤٢. ٨٦٪، وكان عنصر الببليوجرافية هو أقل عناصر المحتوى استخدامًا، حيث تم استخدامه في مشروع Virginia Heritage Project، وذلك بنسبة ٣. ٥٧٪ من الأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة.

- **العناصر التي تركز على الجوانب المادية للمجموعة الأرشيفية:**

وصل عدد العناصر التي تناولت الجوانب المادية المتعلقة بالمجموعة الأرشيفية، ثمانية عناصر، كان أكثرها استخدامًا عنصر المستودع <repository> الذي يحدد اسم المستودع الذي يحوي المجموعة الأرشيفية، حيث تم استخدامه في ٨٢. ١٤٪ من إجمالي الأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة، يليه عنصر الوصف المادي <physdesc> وعنصر المعرف <identifier> بنسبة ٧٨. ٥٧٪ لكل منهما.

الجدول رقم (٥) توافر عناصر وصف الجوانب المادية بالأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة.

الأرشيفات والمشروعات الرقمية	Repository	Identifier	Physical Description	Components	Container	address	Arrangement	Physical Location	Original Location
Archival Resources	√	√	√	–	√	–	–	√	–
Archives Florida	–	√	–	–	–	–	–	–	–
Archives Hub	√	√	√	√	–	√	–	–	–
Archives Portal Europe	–	√	√	–	–	–	–	–	–
Arizona Archives Online	√	√	√	√	√	–	–	–	–
Austin Presbyterian	√	√	√	√	–	–	–	–	–
Balti Connections	√	√	√	–	–	–	–	–	–
Historic Pittsburgh	–	√	√	–	–	–	–	–	–
Kentuckiana Digital Library	√	–	√	√	√	–	√	–	–
Mountain West Digital Library	√	√	√	√	√	√	–	–	–
Northwest Digital Archives	√	√	√	√	√	–	–	√	√
OhioLINK	√	√	√	√	–	–	–	–	–
Pennsylvania Digital Library	√	√	–	–	–	–	–	–	–
Rhode Island Archival	√	√	√	√	–	√	–	√	–
Rocky Mountain	√	√	–	√	√	√	–	–	–
San Antonio Municipal Archives	√	–	√	√	–	–	√	–	–
Texas Archival Resources Online	–	√	√	√	√	√	–	–	–
Texas General Land Office Archives	√	–	√	–	–	–	√	–	–
Texas State Library	√	–	√	√	–	–	√	–	–

Texas State University San Marcos	√	–	–	√	–	√	–	–	–
Texas/Dallas History and Archives	√	√	√	–	–	–	–	–	√
The Ackerman Archives	√	–	–	–	√	–	√	–	–
The African American Library	√	√	√	√	–	–	√	–	–
The National Archives	√	√	√	–	–	√	–	–	–
The Online Archive of California	√	√	√	–	–	√	–	√	–
University of Houston Libraries	–	√	√	√	–	–	–	–	–
Virginia Heritage Project	√	√	√	√	√	√	–		√
Yale University Finding Aid	√	√	–	√	–	–	–	√	–
الإجمالى	**23**	**22**	**22**	**17**	**9**	**9**	**6**	**5**	**3**
النسبة المئوية	**82.14**	**78.57**	**78.57**	**60.71**	**32.14**	**32.14**	**21.43**	**17.86**	**10.71**

يتضح من خلال الجدول رقم(٥) حرص ٦٠. ٧١٪ من الأرشيفات الرقمية موضوع الدراسة على إظهار المكونات التفصيلية للمجموعة الأرشيفية، وتوزيعها على الصناديق والمجلدات والأرشيفات، بينما حرصت ٣٢. ١٤٪ من الأرشيفات على إعداد عنصر الحاوية <container> وعنصر العنوان المكاني <address> الخاص بإعطاء معلومات تفصيلية عن عنوان المستودع والبريد الإلكتروني والفاكس وأساليب التواصل الأخرى التي تمكن المستفيد من الوصول إليه.

كان عنصر الترتيب <arrangement> الخاص ببيان آلية ترتيب

المجموعة الأرشيفية، وهو أقل العناصر استخدامًا بالأرشيفات والمشروعات الرقمية، حيث تم استخدامه في ستة أرشيفات رقمية بنسبة ٢١. ٤٣٪، يليه عنصر الموضع المادي <physloc> الذي يحدد أماكن تخزين المجموعات الأرشيفية داخل المستودع، حيث تم استخدامه في ١٧. ٨٦٪ من إجمالي الأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة، وأخيرًا كان عنصر الموضع الأصلي للمجموعة الأرشيفية <originalsloc> هو أقل العناصر استخدامًا حيث لم تستخدمه سوى ثلاثة أرشيفات، بنسبة ١٠. ٧١٪ من إجمالي الأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة.

- **العناصر الخاصة بكيفية المعالجة والاستشهاد وقيود الوصول**

حرصت ٨٢. ١٤٪ من الأرشيفات الرقمية موضوع الدراسة على إدراج عناصر تتعلق بكيفية الاستشهاد بالمجموعة الأرشيفية وكيفية معالجتها والقيود المفروضة على استخدامها، حيث حرصت ٧١. ٤٣٪ من الأرشيفات على إدراج عنصر قيود الاستخدام، يليه عنصر الاستشهاد المفضل بنسبة ٦٠. ٧١٪، ثم عنصر معلومات المعالجة، حيث تم استخدامه في ٣٢. ١٤٪ من الأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة.

الجدول رقم (٦) العناصر الخاصة بمعالجة المجموعات والاستشهاد بها في الأرشيفات موضوع الدراسة.

الأرشيفات والمشروعات الرقمية	Restrictions	Preferred Citation	Processing Information
Archival Resources in Wisconsin	–	√	–
Archives Hub	√	√	–
Arizona Archives Online	√	–	–
Austin Presbyterian Theological	√	√	–

Seminary			
Balti Connections	√	–	–
Kentuckiana Digital Library	√	√	–
Mountain West Digital Library	√	–	√
Northwest Digital Archives	√	√	–
Rhode Island Archival Collections	√	√	√
Rocky Mountain Online Archive	√	√	√
San Antonio Municipal Archives	√	√	√
Texas Archival Resources Online	√	√	–
Texas General Land Office Archives	√	√	–
Texas State Library	√	√	√
Texas State University San Marcos	–	–	√
Texas/Dallas History	–	√	√
The Ackerman Archives	√	–	–
The African American Library	√	√	√
The National Archives	√	–	–
The Online Archive of California	√	√	–
University of Houston Libraries	√	√	–
Virginia Heritage Project	√	√	√
Yale University Finding Aid	√	√	–
الإجمالى	**20**	**17**	**9**
النسبة المئوية	**71. 43%**	**60. 71%**	**32. 14%**

لم تحرص ١٧ . ٨٦٪ من الأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة على إدراج عناصر خاصة بأساليب المعالجة والاستشهاد وقيود الوصول الخاصة بالمجموعات الأرشيفية الموصوفة:

ومن خلال العرض السابق لعناصر الخطة المستخدمة في الأرشيفات والمشروعات الرقمية، يتضح حرص جميع الأرشيفات والمشروعات الرقمية على استخدام عنصر العنوان، يليه عنصر المؤلف بنسبة ٩٢. ٨٦٪، ثم عنصر التاريخ بنسبة ٨٩. ٢٩٪، ثم عنصر المستودع بنسبة ٨٢. ١٤٪، ثم عنصري المعرف والوصف المادي بنسبة ٧٨. ٥٧٪ لكل منهما، ثم عنصر اللغة بنسبة ٧٥. ٠٠٪، ثم عنصر قيود الاستخدام بنسبة ٧١. ٤٣٪، يليه ١٥ عنصرًا تراوحت نسب استخدامها من ٦٧. ٨٦٪ إلى ٣. ٥٧٪ من إجمالي الأرشيفات والمشروعات الرقمية موضوع الدراسة.

توصيات الدراسة:

من خلال النتائج التي توصلت إليها الدراسة، توصي الباحثة بما يأتي:

- ضرورة أن تحرص الأرشيفات العربية على رقمنة المواد الأرشيفية المقتناة بها، والإفادة من الإمكانات التي توفرها خطة الوصف الأرشيفي المرمز في وصف، المواد الأرشيفية وتنظيمها، وتيسير سبل الإفادة منها.
- ضرورة زيادة الوعي المعلوماتي لدى أخصائي الأرشيف بوجود خطط متخصصة لفهرسة، المجموعات الأرشيفية وتنظيمها، كخطة الوصف الأرشيفي المرمز، وتنمية مهاراتهم وتدريبهم على استخدام الخطة، والتعامل معها.

- ضرورة تضمين مقرر للميتاداتا بالبرامج الدراسية في تخصص المكتبات والمعلومات، لإكساب الطلاب المعارف، والمهارات الخاصة بتنظيم مصادر المعلومات باستخدام خطط الميتاداتا المختلفة.

- ضرورة إعداد أبحاث متخصصة لخطط الميتاداتا المختلفة؛ لبيان عناصرها، وكيفية استخدامها، وتعريف المهنيين والمتخصصين بها؛ لمواكبة أحدث التطورات في مجال تنظيم المعلومات، وضمان دقة الوصف، والاستدعاء لمصار المعلومات المختلفة.

قائمة المصادر:

1. Beamer, A. (2009). Map metadata: essential elements for search and storage. *Program*, *43* (1), 18-35.

2. Bountouri, L. & Gergatsoulis, M. (2009). Interoperability between archival and bibliographic metadata: An EAD to MODS crosswalk. *Journal of Library Metadata*, *9* (1/2), 98-133.

3. Carini, P. a. (2004). The MARC standard and encoded archival description. *Library Hi Tech*, *22* (1), 18 – 27.

4. California Digital Library. (2013). *OAC Best Practice Guidelines for EAD*. Retrieved January 12, 2013, from http://www.cdlib.org/services/dsc/contribute/docs/oacbpgead_v2-0. pdf

5. Carpenter, B. & Park, J. R. (2009). Encoded Archival Description (EAD) metadata scheme: An analysis of use of the EAD Headers. *Journal of Library Metadata*, *9* (1 & 2), 134 - 152.

6. Chang, M. (2000). An electronic finding aid using extensible markup language (XML) and encoded archival description (EAD). *Library Hi Tech*, *18* (1), 15 - 27.

7. Community Archives and Heritage Group. (2013). *Archives & Records Association*. Retrieved November 7, 2013, from http://www.communityarchives.org.uk/category_idtxt__directory. aspx

8. Cornish, A. (2004). Using a native XML database for Encoded Archival Description search and retrieval.

Information Technology and Libraries, *23* (4), 181-194.

9. DeRidder, J. L. (2011). Leveraging EAD for Low-Cost Access to Digitized Content at the University of Alabama Libraries. *Journal of Library Innovation*, *2* (1), 45-62.

10. Deutch, S. (2012). *Archives Directory for the History of Collecting in America*. Retrieved November 9, 2013, from http://research. frick. org/directoryweb/home. php?

11. Elings, M. W. & Garcelon, E. (2002). The Robert Honeyman Jr. collection digital archive: EAD and the use of library and museum descriptive standards. *Archives and Museum Informatics*, *12* (3-4), 205-219.

12. Higgins, S. & Gavin A. (2003). Implementing EAD: the experience of the NAHSTE project. *Journal of the Society of Archivists*, *24* (2), 199-214.

13. Library of Congress. (2012). *<ead> Encoding Archival Description: Version 2002 official site*. Retrieved October 10, 2012, from http://www.loc. gov/ead/index. html

14. McCroy, A. & Russell, B. (2005). Crosswalking EAD: Collaboration in Archival Description. *Information Technology and Libraries*, *24* (3), 99-106.

15. Minks, G. & Curits, L. (2002). *The University of Tulsa digitization initiative: A blueprint for EAD implementation in the small academic library*. Retrieved June 12, 2012, from Amigos Fellowship Final Report: http://www.amigos. org/fellowship/2002_blueprint. pdf

16. OCLC Research and the RLG Partnership. (2010).

Over, Under, Around, and Through: Getting Around Barriers to EAD Implementation. Retrieved November 7, 2013, from www.oclc.org/research/publications/library/2010/2010-04. pdf

17. Prom, C. J. (2002). Does EAD play well with other metadata standards? Searching and retrieving EAD using the OAI Protocols. *Journal of Archival Organization*, *1* (3), 51-72.

18. Sexton, A. & Turner, C. (2002). Expanding the role of EAD: Providing adequate metadata for digital as well as original archive documents. *VINE*, *32* (4), 71- 82.

19. Society of American Archivists. (2011). *EAD Bibliography*. Retrieved November 12, 2013, from http://www2. archivists. org/

20. Theodoridou, M. *& Doerr M*. (2005). Mapping of the Encoded Archival Description DTD element. Set to the CIDOC CRM. *Computer Science Research and Technology*, *3*, 112-125.

21. Thurman, A. (2005). Metadata Standards for Archival Control: An Introduction to EAD and EAC. *Cataloging & Classification Quarterly*, *40* (3/4), 183-212.

22. wikipedia. (2013). *List of national archives*, . Retrieved November 11, 2013, from http://en. wikipedia. org/wiki/List_of_national_archives

23. Yakel, E. & Kim, J. (2005). Adoption and Diffusion of Encoded Archival Description. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, *56* (13), 1427–1437.

Abstract

This study aimed to analyze the Encoding Archival Description schema, containing 146 elements 72 attributes, and the distribution of its elements, and attributes qualitatively؛ to indicate their function, and the mechanism of use. The study explored the use of 125 archives and digital repositories of the Encoding Archival Description schema, by relying on descriptive analytical method. The study showed all the studied archives and digital repositories used the title element, followed by the author element by 92. 86%, then the Date element by 89. 29 %, then the repository element by 82. 14%, then identifier and physical description by 78. 57%, then the language element by 75. 00% of the total studied archives and digital repositories.

Key words:

Information resources description, digital repositories, Metadata schema, Encoding Archival Description schema.

خامسًا:

دراســات

في الإعلام

الإعلام الإسلامي: إشكالية المصطلح

د. علي سلطاني العاتري
أستاذ بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
الجمهورية الجزائرية
جامعة تبسة
alielateri@hotmail.com

تاريخ التحكيم: ١٥/ ٢/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة: ١٤/ ٨/ ١٤٣٦

المستخلص:

إن المفهوم الأنسب للإعلام من منظور إسلامي هو المفهوم المنهجي الذي لا يجعل مقاييس إسلامية الإعلام مبنيّة على أساس الحدود الجغرافية والمكانية، أو الوضعية التاريخية المحدودة، أو الممارسة الواقعية الخاطئة للإعلام في الحياة، بل يبني تلك المقاييس والمعايير على أساس المنطلقات الرئيسة والأطر الفكريّة والاجتماعية والإنسانية المنبثقة من روح الإسلام وتصوراته الكلية وقيمه السامية، وعلى أساس الضوابط الشرعيّة التي ينبغي أن يسير الإعلام على هدي منها. ويلتزم بها في نشاطاته المختلفة وممارساته الواقعية.

الكلمات المفتاحية:

الإعلام-الإسلامي-إشكالية-المصطلح-الأسلمة-التأصيل.

المقدمة

إن ما يعرض من مصطلحات وتعريفات وأساليب وخطط وأهداف في موضوع الإعلام أغلبه لمفكرين وسياسيين واستراتيجيين غربيين، ينطلق كل منهم من منطلقاته الفكرية وخلفياته الأيديولوجية ومعتقداته وفلسفته في الحياة، ويؤكد هذه الرؤية استعراض النماذج الإعلامية الدعائية العالمية الكبرى(الصهيونية والشيوعية والصليبية) وتفننها في نشر أفكارها والتبشير بمعتقداتها مستغلة كل ما تملكه من أجهزة حديثة ووسائل متقدمة، وخطط علمية مستثمرة أحدث معطيات في علوم الإعلام والاتصال وفنونه للسيطرة على الرأي العام، وتكوين الاتجاهات المتوافقة مع فكرها وأيديولوجيتها، مستهدفة من كل ذلك تحقيق مصالح اقتصادية ومكاسب سياسية، وتدمير العلاقات الإنسانية بفعل ما تزرعه من بذور الفتن وما تبثه من الحقد والكراهية بين بني الإنسان منطلقة من مذاهب منحرفة، مستغلة انعدام العدالة في ملكية مصادر المعلومات، وفقدان السيطرة عليها وعدم التوازن في توزيعها مما أدى إلى تقديم صورة مشوهة عن الإسلام والمسلمين لتحقيق أغراضها الدعائية منتهجة أساليب لا أخلاقية ولا إنسانية، كالكذب والتحريف والتزوير والتشويه والمبالغة والتجاهل المتعمد للحقائق.

وإذا كان الإعلام الغربي يهدف إلى السيطرة على البشرية واستعبادها وتسخيرها كما يقول عقلاؤهم، (تحدث هربرت ماركوزة عن العبودية الديمقراطية في مجتمع ذي بعد واحد، ونعوم تشومسكي يتحدث عن الدعاية الديمقراطية المرعبة)[١] فان إعلامنا يصبو إلى نشر قيم الحق والعدل والمساواة بين بني البشر

---

(١) برهان شاوي: مفهوم الدعاية ونماذجها... مقدمة تاريخية وتعريفات موجزة، منشور في

www.shiralart.com/shiralart/iraqiwriter/member_articles/story_poe
=

دون تمييز في اللون أو الجنس أو الدين وتحقيق السلام والأمن والسعادة والرخاء للبشرية المقهورة والمضطهدة من طرف دعاة الإعلام المزيف.

وحتى لا نبقى أسرى مصلحات وتصوراته وأفكاره الغرب يتوجب علينا صياغة رؤية متميزة للإعلام تتناسب ومعتقداتنا وأفكارنا واتجاهاتنا وفلسفتنا في الحياة ونظرتنا إلى الإنسان وعلاقته بالكون وكذا علاقة كل من الأنسان والكون بخالقهما.

وتبرز **مشكلة الدراسة في السؤال الآتي**: هل يكفي وصف ما ننتجه في مجال الإعلام بالإسلامي لتحقيق الهدف المنشود من الرسالة الإعلامية الإسلامية؟

ويمكن ان يندرج تحت هذا السؤال الأسئلة الفرعية الآتية:

١- هل الإعلام الإسلامي هو ما تنتجه الدول الإسلامية جغرافيا بغض النظر عن خلفياته الفكرية؟ أم هو تلك البرامج الدينية المبثوثة في بعض القنوات العربية والإسلامية؟ أم هو إعادة صياغة للتاريخ الإسلامي صياغة إعلامية؟

٢- ما الإعلام الذي نريد؟ وما السبيل إليه؟

وهل المقصود من الرؤية الإسلامية للإعلام وقضايا الاتصال إيجاد علم جديد؟ وهل يعني الحديث عن الإعلام من منظور إسلامي رفض الأساليب القائمة على العلم الموضوعي والمنطق البشري السليم؟ أم أن المقصود من ذلك هو إيجاد تصور يتماشى ومعتقداتنا وأفكارنا وينطلق من تصورنا للحياة المختلف كلية عن تصورات من قعدوا ونظروا لهذا الفن والاحتكام وإياهم إلى قواعد المنطق واللغة والذوق السليم ونهدف من هذا إلى نفض الغبار عن تراثنا المطموس، وربط واقعنا وحاضرنا بماضينا التليد، والاتصال بحضارتنا التي لم يبق لنا منها سوى التغني بها

=

- m_m209.htm

والتباكي عليها لإعادة البناء على أسس قيمنا وتراثنا الزاخر معبرين عن شخصيتنا مستخدمين أحدث وسائل الإعلام والاتصال مستفيدين من التقنيات الحديثة التي توصل إليها العلم الحديث(١).

وتبدو **أهمية الموضوع** من خلال القناعة الراسخة: أن ما أنتج في بيئات غير بيئتنا وانطلق من منطلقات غير منطلقاتنا واستند على أيديولوجيات أرضية مناقضة لرسالتنا السماوية لن يكون مستندا لدراساتنا وأبحاثنا، لاختلاف العقيدة والفكر والتصور من جهة، والقصد والغاية من جهة أخرى.

ولا شك أن ثمة علاقة بين واقع الأمة، واهتمامها بالألفاظ والمصطلحات، فكلما كانت الأمة عزيزة قوية مهيبة الجانب، كانت الألفاظ والمصطلحات قوية أصيلة. وكلما ضعفت الأمة استسلمت للتقليد والأخذ عن غيرها وقد قال ابن خلدون رَحِمَهُ ٱللَّهُ: المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده(٢)، وبعبارة معاصرة مبسَّطة إنَّ المغلوب حضاريـًا والمهزوم ثقافيـًا متعطش في عقله الباطن ومنطقة اللاشعور لمحاكاة وتقليده المنتصر والمتقدم حضاريـًا فيحاول أن يقتدي به في زيّه وملابسه، حتى عباراته ومصطلحاته والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظرتها بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه وإمّا لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلبٍ طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها صار اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب

---

(١) عبد الوهاب كحيل: الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي عالم الكتب، مكتبة القدسي، ١٩٨٥م، ص٢٠

(٢) ابن خلدون عبد الرحمان: المقدمة، تحقيق حامد الطاهر، دار الفجر للتراث، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٩٢

الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء[١] يحاول المهزوم نفسياً الذي يعاني من عقدة الحضارة ومركّب النّقص أن يعوِّض عن شعوره بالنقص والدونية بمحاكاة القوي في نمط تفكيره ونظرته إلى الحياة وتقديره للأمور فيختار نحلته وأيدولوجيته ومذهبه الفكري. وهذا ما جعل مفكرينا أسرى التصورات الغربية، وتابعين للغرب حتى فيما يضعه من مصطلحات وتسميات ومسميات

وانطلاقا من هذا الطرح سنحاول طرح **إشكالية الإعلام الإسلامي** انطلاقا من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة مصادرَ أساسية لدراستنا النظرية مع الاستفادة من التقريرات والتطبيقات العملية من خلال السياحة الواسعة في السيرة العطرة والتاريخ الإسلامي، وإطالة التمعن في تفاسير القرآن الكريم، مرورا بشراح السنن والمغازي والآثار، دون إهمال للاجتهادات الفقهية والدراسات النفسية والتربوية والاجتماعية لعلماء المسلمين، مسترشدين بالدراسات الإسلامية المعاصرة، ولن نستنكف من الاستفادة من جهد كل مبدع ودارس منصف شرقيا كان أم غربيا والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها فهو أحق بها[٢].

وقد اضطرتني طبيعة الدراسة إلى الجمع بين غيرِ منهج، وقد أتاح لي هذا المزج تحقيق العمق باستخدام المنهج التاريخي والشمول باستخدام المنهج الوصفي التحليلي.

فانطلاقا من حاجتي إلى الاستدلال على ظاهرة الإعلام الإسلامي عند دعاته، اعتمدت المنهجين الاستقرائي والاستدلالي للوصول إلى مبرراتهم وأدلتهم على ما ذهبوا اليه. كما استخدمت المنهج الوصفي وفق السياق والترتيب المنظم،

---

(١) المصدر نفسه، ص١٩٢.

(٢) الترمذي ج٥/ ص ٥١، وابن ماجه ج ٢/ ص ١٣٩٥، والقضاعي في مسند الشهاب ج ١/ ص ٦٥.

للتفكير الذهني، الذي استحضرت فيه نقاشاً ودراسة للعناوين الفرعية التي شكلت فصول الدراسة، وذلك من خلال تفكيك الفكرة إلى عناصرها الأولية المشكلة لها، ودراسة أواصرها وروابطها، بهدف الاستنتاج المنطقي، المتضمن التقييم والتقويم، مقدمة لإصدار الحكم.

وقبل التطرق إلى إشكالية مصطلح الإعلام الإسلامي لابد من الإشارة إلى تعريف الاصطلاح وإشكالية المصطلح عامة وعليه سنتناول ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفهوم المصطلح والاصطلاح.

المطلب الثاني: توظيف المصطلح.

المطلب الثالث: إشكالية الإعلام الإسلامي.

المطلب الأول

مفهوم المصطلح والاصطلاح

لا خلاف في أنّ المصطلح يمارس دورا فاعلا في مسألة تكوين المعرفة حمولةً دلاليّة وثقافيّة، ومثل هذه الصورة لها وجهها التبادلي-الجدلي، كون أنّ المصطلح لا يخرج عن مقولة أنّ المعرفة هي بيئة تتكاثف فيها الدلالات وتتوالد وتتناص تحت ضغط الحاجة الإجرائيّة، وهذا يسهم في صياغة شكل المصطلح ومفهومه، لذلك يكون المصطلح منتجاً ثقافيّاً لا يغادر ضوابطها أو معاييرها، على اعتبار أنّه وجه من وجوه التواضع التوافقي بين من لهم أهليّة التوليد والصياغة المنتسبين إلى فضاء دلالي له خصوصيّته، دفعتهم حاجة مشتركة إلى توحيد الخطاب أو تخصيصه ضمن سياق معيّن تمييزا له عن الدلالة العفويّة أو المتداول الجمعي.

وهذا الحراك الدلالي لا يعوزه القول بإنتاج آلية مصطلحيّة دوريّة أو قابلة للتعديل-نظرا لمرونة المفهوم-الذي استدعته الحاجة لضبط المسائل ضمن حقول دلاليّة بعينها لتمييز الحقول وإضفاء سمة الخصوصيّة فيما بينها، وذلك عبر فعل المواضعة حول أشكال الاصطلاحات ومفاهيمها(١).

أولا: الاصطلاح والمصطلح لغة:

بالعودة إلى المعاجم العربيّة القديمة نجد أنّ عبارة الاصطلاح تحمل دلالة الصلح، فابن منظور يقول في لسان العرب: «تصالح القوم بينهم والصلح: السلم، وقد اصطلحوا وصالحوا وأصلحوا وتصالحوا واصّالحوا، مشدّدة الصاد، قلبوا التاء

---

(١) إبراهيم عبد الله: الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٩، ص ٩٦.

صادا وأدغموها في الصاد بمعنى واحد...»[١]، وفي تاج العروس للزبيدي: «واصطلحا واصّالحا مشدّدة الصاد، قلبوا التاء صادا وأدغموها في الصاد، وتصالحا واصتلحا بالتاء بدل الطاء، كلّ ذلك بمعنى واحد»[٢]، وعند للزمخشري: «وتصالحا عليه واصطلحا. وهم لنا صلح أي مصالحون. ورأى الإمام المصلحة في ذلك. ونظر في مصالح المسلمين. وهو من أهل المفاسد لا المصالح. وفلان من الصلحاء، ومن أهل الصلاح»[٣]. قال ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «صلح: الصاد واللام والحاء أصلٌ واحدٌ يدل على خلاف الفساد».

ثانيا: الاصطلاح والمصطلح اصطلاحًا:

قال أبو البقاء الكفوي، رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الاصطلاح: إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد... ويستعمل الاصطلاح غالبًا في العلم الذي تحصل معلوماته بالنظر والاستدلال»[٤]. وقال الجرجاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الاصطلاح: عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقله عن موضعه الأول[٥].

وواضح مما تقدّم أنّ المعنى المتواضع عليه في المعاجم القديمة هو الاتفاق

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت لبنان، د-ط، ١٩٨٨، ج٣/ ص ٤٦٢.

(٢) الزبيدي محمّد مرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مادة «صلح»

(٣) الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر: أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م، ص٥٣٥

(٤) الكفوي أبو البقاء: الكليّات، تحقيق عدنان درويش ومحمّد المصري، مؤسّسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط٢/ ١٩٩٨، ص ١٢٩.

(٥) الجرجاني السيد الشريف: التعريفات، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان، ١٩٨٤م، ص ٢٨

والتوافق واصطلح القوم: تصالحوا، بمعنى وقع بينهم صلح، «فالتاء بمعنى التشارك والاشتراك، ومعنى التفاعل مخرج من المطاوعة. والاصطلاح في اللغة هو تواضع واتّفاق على معروف، ومعنى الاتّفاق مأخوذ من دلالة السّلم، فيكون بذلك معنى الاصطلاح في اللغةّ هو اتّفاق على معروف وتواضع عليه، وأمّا معنى المعروف فمأخوذ من نقيض الفساد. وأما المصطلح فهو: «اللفظ أو الرمز اللغوي الذي يستخدم للدلالة على مفهوم علمي، أو عملي، أو فني أو أي عمل ذي طبيعة خاصة»(١).

فالمصطلح لفظ خصصه الاستعمال في علم من العلوم، أو فن من الفنون لمفهوم معين فأخرجه من الاستعمال اللغوي العام إلى استعمال لغوي خاص بعلم من العلوم، فصار له معنى دلالي آخر جديد مغاير لمعناه السابق، بسبب استعمال ذلك العلم أو الفن أو الصناعة له في مجالاته المختلفة، بحيث إذا ذكرت هذه الكلمة في محيط دائرة ذلك العلم لا يسبق لها معنى إلى الذهن، إلا ما كان من معناها العلمي الخاص لا اللغوي العام، وإن كان بينهما نوع ارتباط.

ورغم عدم تقييد لفظ المصطلح في القواميس العربيّة القديمة، فقد شاع استخدامه استخدما إجرائيّا خلال القرن السادس الهجري ضمن العديد من الحقول المعرفيّة والمجالات المختلفة، كالتصوّف والتاريخ، وصناعة الإنشاء وعلوم الحديث والقراءات، وصناعة الشعر واللغة والمناظرة، وسميت به بعض المؤلّفات وذكر في ثنايا الكتب(٢).

---

(١) عبد الصبور شاهين: دراسات في علم المصطلح العربي (٤) مجلة القافلة: العدد الأول، المجلد الثاني والثلاثون، محرم ١٤٠٤هـ أكتوبر ١٩٨٣م

(٢) فقد تضمنه عنوان كتاب المقترح في المصطلح لأبي منصور محمّد بن محمّد البروي (ت ٥٦٧هـ)، وكذا الألفيّة في مصطلح الحديث لزين الدين لعراقي (ت ٨٠٦ هـ)، وكذا نخبة =

وفي القرن الثاني عشر الهجري، استعمل محمد التهانوي (توفي بعد ١١٨٥هـ) لفظَي «اصطلاح» و«مصطلح» بوصفهما مترادفَين في مقدِّمة كتابه «كشّاف اصطلاحات العلوم» حين قال: «فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية والشرعية وشمّرت على اقتناء العلوم الحكمية والفلسفية...، فكشفها الله عليّ، فاقتبستُ منها المصطلحات أوان المطالعة وسطّرتها على حدة»[١] من كلِّ هذا ندرك أنّ المؤلِّفين العرب القدامى استعملوا لفظَي (مصطلح) و(اصطلاح) بوصفهما مترادفين. ومن المعجميّين الذين استخدموا اللفظين «بوصفهما مترادفين عبد الرزاق الكاشاني (ت ٧٣٦هـ) في كتابه «معجم اصطلاحات الصوفية»، إذ قال في مقدمته: «... فقسمتُ الرسالة على قسمين: قسم في بيان المصطلحات ما عدا المقامات...»[٢]. واستخدم الكاشاني لفظ «مصطلح» في مقدمة معجمه» لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام» الذي قال في مقدمته: «فإني لما رأيتُ كثيراً من علماء الرسوم، ربما استعصى عليهم فهم ما تتضمنه كتبنا وكتب غيرنا من النكت والأسرار، ... أحببتُ أن أجمع هذا الكتاب مشتملاً على شرح ما هو الأهمّ من مصطلحاتهم[٣].

=

الفكر في مصطلح أهل الأثر للحافظ بن حجر العسقلانيّ (ت ٨٥٢ هـ)، وكذا التعريف بالمصطلح الشريف لابن فضل الله العُمَري (ت٧٤٩هـ)، كما استعمل ابن خلدون (ت٨٠٨ هـ) لفظ «مصطلح» في «المقدمة» فقال: «الفصل الواحد والخمسون في تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان».

(١) التهانوي محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي دحروج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ، ص١.

(٢) الكاشاني عبد الرزاق: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص١.

(٣) الكاشاني عبد الرزاق: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٦م، ص١.

أمّا لفظ «اصطلاح» فربّما كان أقدم ظهورا ورواجا في تاريخ اللغة العربيّة من لفظ «مصطلح»، فقد استعمل منذ القرن الثالث الهجري في كتاب المقتضب لأبي العبّاس المبرّد (ت٢٨٠هـ)[١]، ووجد في القرن الرابع الهجري في كتابات كلّ من عبد الله بن محمد الخوارزمي (ت ٣٨٧هـ)، وابن جنّي (ت٣٩٢هـ)[٢] وابن فارس (ت ٣٩٥هـ)[٣]».

المطلب الثاني
توظيف المصطلح

إن الإسلام منهج متميز في كل جوانبه، ومن جوانب التميز دقة ألفاظه، وتحديد معانيها وبناء الأحكام على ذلك، فليس ثمة أمة عنيت بنصوص وحيها فدرست الألفاظ ومعانيها، دراسةً لغويةً ودراسة يتتبعُ فيها استعمالات الشارع لتلك الألفاظ كالأمة الإسلامية. أما وقد شاع استعمال مصطلح الإعلام في غير معناه اللغوي، فحري بنا تتبع تطورات هذ المصطلح، وأثر استعمالاته في الصراع الحضاري بين الأمم توصلاً إلى معرفة تاريخه واستعمالاته، وما ذكر عند الناس في معناه، ثم ذكر الألفاظ الشرعية المستعملة في هذا الباب، والمهمات المناطة بالمفكرين وطلاب العلم في تحرير مثل هذه المصطلحات.

إن العلم بحقائق الأشياء، والوعي بالمفاهيم يعد مدخلاً رئيسًا لتضييق دائرة الخلاف أو إزالته، إذ تجد جذور الخلاف عائدة في كثير من الأحوال إلى اختلاف

---

(١) قال صاحب المقتضب: «فهذا الذي ذكرت لك من أن النحويين جروا على الاصطلاح...» ج٣، ص١٢٣، وانظر، ص١١٤.

(٢) انظر الخصائص: «باب القول على أصل اللغة أ إلهام هي أم إصطلاح.

(٣) انظر: الصاحبي في فقه اللغة، باب القول على لغة العرب أ توقيف أم اصطلاح.

المفاهيم، أو الجهل بحقائق الأمور، وهذا أمر متفق عليه بين الأمم. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن كثيرًا من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة، ومعان مشتبهة»(١). وقال: «فهذه المواضع يجب أن تفسر الألفاظ المجملة بالألفاظ المفسرة المبينة، وكل لفظٍ يحتمل حقًا وباطلاً فلا يطلق إلا مبينًا به المراد الحق دون الباطل»(٢). قال رابو برت: «ولا يخفى ما في تحديد معاني الألفاظ من الفائدة، فكثيرًا ما يثور الخلاف بيننا في مسألة، ويشتد الجدال في موضوع، ويظهر أنَّ المتجادلين على خلاف فيما بينهم، وهم في الواقع على اتفاق، ولو حددت ألفاظهم لتجلى لهم أنهم على رأي واحد»(٣). إن أحكام الناس على الأفكار أو على الأشخاص عائدة إلى التصور، وفي المأثور من أقوال العلماء: «الحكم على الشيء فرع عن تصوره»(٤) ولذلك عني العلماء بالألفاظ الشرعية، والمصطلحات الإسلامية عناية بالغَة، وحرصوا على تحديدها لأمور أهمها:

١. ألا تكون هذه الألفاظ والمصطلحات نسبية غير محررة يستخدمها كل فريق كما يحلو له بناء على ما تدفعهم إليه الأهواء، وما تمليه عليهم العقائد الفاسدة،

---

(١) ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ج١٢/ ص ١١٤.

(٢) نفس المصدر (١٢/ ٥٥١ -٥٥٢).

(٣) أ .س .رابو برت: مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف، ط ٤/ ١٩٣٨م، ص٣٩.

(٤) هذه هي العبارة المتداولة، ولكنها وردت على نحو مختلف في استعمالات المؤلفين: أوردها: ابن أمير حاج في التقرير والتحبير (الْحُكْمَ عَلَى الشَّيْءِ فَرْعُ تَصَوُّرِهِ)، ج ٤/ ص ٣٦٩، وذكرها: الفتوحي ابن النجار: في شرح الكوكب المنير، ج ١/ ص ١٧ (الْحُكْمَ عَلَى الشَّيْءِ فَرْعٌ عَنْ تَصَوُّرِهِ). وأوردها ابن تيمية: في مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٣/ ص ٢٢٥. (الْحُكْمَ عَلَى الشَّيْءِ فَرْعٌ عَلَى تَصَوُّرِهِ).

والمذاهب الضالة.

٢. ألا تحمل الألفاظ الشرعية على الاصطلاح الحادث لقوم أو فئة، فكثير من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعادتهم في الألفاظ ثم يجد تلك الألفاظ في النصوص الشرعية، أو في كلام أهل العلم، فيظن أن مرادهم بها نظير مراد قومه، ويكون مراد الشارع خلاف ذلك. قال ابن تيمية، رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن لم يعرف لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها، ويخاطبهم بها النبي، وعادتهم في الكلام، وإلا حرَّف الكلم عن مواضعه. فإن كثيرًا من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعادتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله أو الصحابة، فيظن أن مراد الله أو رسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريده بذلك أهل عادته واصطلاحه، ويكون مراد الله، ورسوله، والصحابة خلاف ذلك»[١]. وهذا الأمر اتضح وضوحًا تامًا في العصر الحديث؛ لما للإعلام من أثر في تغيير المصطلحات بكثرة استعمالها مرادًا بها معاني غير المعاني التي كانت لها أصلاً.

أولا: استخدام المصطلحات في الصراع الحضاري:

لقد أصبحت المصطلحات أدوات في الصراع الحضاري والفكري بين الأمم، وفي داخل الأمة الواحدة، إذ يهتم أعداء أي مبدأ أو فكر في صراعهم مع المبادئ الأخرى بالألفاظ والمصطلحات، وحين يكون القوم يعادون الحق فإنهم يحرفون الألفاظ والمعاني، ويغيبون القول الحقَّ فيها. وإنما كان المصطلح أداة في الصراع لأنه الوعاء المعبر عن العقيدة، أو الفكر، أو الرأي، ولذلك فإن كسر ذلك الوعاء غرض رئيس للمعادين يمثل خطورة كبرى على العقائد، أو الآراء أو الأفكار لأي أمة، وبهذا كان الحفاظ على مصطلحات الأمة من جهة، ومحاربة مصطلحات

---

(١) مجموع الفتاوى: مرجع سابق، ج ١/ ص٢٤٣.

الأمم المعادية من جهة أخرى ركنين أصيلين في عملية الصراع. إن استخدام أعداء المبادئ للمصطلحات في الصراع الحضاري يقوم على محورين:

المحور الأول:

جلب الألفاظ، والمصطلحات التي هي أعلام على معان سيئة، وإسقاطها على العقيدة أو الفكر أو المذهب أو الرأي الذي يعادونه؛ لتنفير الناس من ذلك الاعتقاد أو المذهب أو الرأي أو مما يتضمنه من الحق، وممن حورب بهذا الرسل، عليهم الصلاة والسلام: «فأشدُّ ما حاول أعداء الرسول محمد ﷺ التنفير عنه سوء التعبير عما جاء به، وضرب الأمثال القبيحة له، والتعبير عن تلك المعاني الحسنة بألفاظ منكرة ألقوها في مسامع المغترين المخدوعين فوصلت إلى قلوبهم فنفرت منه، وهذا شأن كل مبطل»[(١)] ولو نظرت في قصص الأنبياء لوجدتهم وُصموا بالجنون والسفاهة والضلال، وذلك كله لتضليل الناس، وتبغيض هؤلاء الرسل إليهم. وتاريخ الصراع الفكري بين الإسلام والغرب، خصوصًا في العصر الحديث يوضح أن الغرب قدّم عدة مصطلحات ولدت في بيئته، وتحمل معاني ومفاهيم خاصة بالغربيين ولها خلفية تاريخيه لديهم قدموها إلى المسلمين لتسقط على بعض جوانب حياتهم، مع البون الشاسع بين الدين والدين، وبين التاريخ والتاريخ، وبين الظروف والظروف، ولعل من الأمثلة الواضحة على ذلك المصطلحات الآتية: الإعلام، والدعاية، والإرهاب، والأصولية الرجعية، والقرون الوسطى[(٢)]. فكل هذه

---

(١) ابن القيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، دار العاصمة، ١٤٠٨م، ج٣/ ص ٩٤٤

(٢) انظر: ريتشارد كمجيان: الأصولية في العالم الغربي، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة ١٩٨٩م، ص ١٢

المصطلحات ترمز إلى مذهب أو حالة معينة، ولكن يأبى الغربيون إلا أن تنقل هذه المصطلحات إلى المسلمين؛ لأسباب تتعلق بفرض الهيمنة وترسيخ الاستعمار، وفتح أبواب الغزو الفكري، ومحاربة الأفكار المقابلة. إن الخلفية التاريخية الموجودة في أذهان الغربيين تجعلهم إذا سمعوا عن الإعلام انطبع في أذهانهم الكذب والتحريف والتشويه.. فاختيار هذا المصطلح واستعماله في غير معناه الأصلي ينفر المسلمين من سماعة واستخدامه وتوظيفه. إن المقارنة المتأنية لمفردات هذا المصطلح بين تاريخنا العربي الإسلامي، والتاريخ الأوروبي لكفيلة بإظهار مدى تجنب استعمال هذا المصطلح في واقعنا العربي. لقد تفجرت الحضارة الإسلامية، وأبدعت منطلقة من تلك الروح التي أوجدها دين الإسلام، في حين ولدت الحضارة الأوروبية الحديثة في واقع صراعها ضد جمود رجالات المسيحية، ثم إن عصور الظلام الأوروبي التي أطلق عليها وصف (القرون الوسطى) هي زمنيا العصور نفسها التي كانت أنوار الحضارة الإسلامية فيها تشرق على العالمين[١].

المحور الثاني:

أخذ الألفاظ السليمة والصالحة، وجعلها أعلامًا على ما ينفر منه أصحاب الفكرة المعادية، ليسهل تسرب أفكارهم وعقائدهم دون حصول النفرة والكراهة.

ومن أمثلــة ذلك في الصراع الفكري في الحياة المعاصرة المصطلحات الآتية: (العلمانية، والإصلاح، والتقدمية، والعقلانية، والإعلام، والدعاية).

واستخدم مصطلح الإعلام في الحضارة الإسلامية لتبليغ رسالة الإسلام إلى الناس كافة، في حين ولد المصطلح في الحضارة الأوروبية الحديثة في واقع حربها ضد الإسلام واستخدم المصطلح مرتبطا بأيديولوجيات تسعى إلى الهيمنة

---

(١) جمال سلطان: دفاع عن ثقافتنا، دار الوطن للنشر، ط١/ ١٤١٢ هـ، ص ٢٩.

والاستعباد. وبعد عقدين من الزمن وعلى أَثر نشاطات الأجهزة النازية لـجوزيف غوبلز، وقبول هذا المصطلح (Media) في نظر الباحث فولي «بأنه تبادل للمعلومات والأفكار والآراء بين الأفراد» لكنه حصر مفهوم الإعلام في عملية تبادل المعلومات وأهمل الوسيلة. ويرى الباحث فرانسيس بال أنَّ الإعلام تبادل للمعلومات بين الأفراد، وأضاف له عامل الوسيلة والتجهيزات التي تجعل هذا التبادل ممكنا لكنه لم يحدد طبيعة هذه الوسائل إذ تركها عامة لأنّ هذه الوسائل التي تدخل في الإعلام معنية بهذا التعريف غير الدقيق ما جعل المدرسة الإنجلوسكسونية تتدخل لتصحيح التعريف السابق إذ تقول إن هذه الوسائل التي أشار إليها فرانسيس بال media mass وسائل الاتصال الجماهيري وبذلك فإن وسائل الإعلام هي وسائل الاتصال على النطاق الجماهيري، ورغم هذه التعريفات وغيرها يبقى المفهوم غامضا غير دقيق، مما أدى إلى استخدامه استخدامات سلبية واضحة لم يتحرر منها حتى اليوم، كما أن مصطلح الإعلام يستخدم أحيانا للهروب من الواقع السيء للفظ الدعاية ولقد فهم البريطانيون أهمية استخدام المعلومات بهدف النصر في الحرب، وقاموا بإنشاء جهاز لهذا الهدف، لكن هذا الاسم كَوّن مشكلة بسبب استخدام الألمان مصطلح (البروبوجندا) ولذلك اختار البريطانيون مصطلحاً آخر هو (الحرب السياسية). وعندما دخل الأمريكيون للحرب أنشؤوا قيادة مشتركة مع البريطانيين وسمي هذا المصطلح الدعائي الجديد باسم الحرب النفسية[١].

ولكن مهما بدلت الألفاظ، وحسنت العبارات فلن تغير من الحقائق شيئًا. قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولو أوجب تبديل الأسماء والصور تبدل الأحكام والحقائق لفسدت الديانات، وبدلت الشرائع، واضمحل الإسلام، وأي شيء نَفَع المشركين

---

(١) المرجع نفسه، ص٣.

تسميتُهم أصنامهم آلهة وليس فيها شيء من صفات الإلهية وحقيقتها»[١].

وفي الجملة فثمة تلازم بين هذين المحورين، إذ إن التلبيس على الناس قائم على تشويه الحق، وتحسين الباطل، وهما متقابلان، فما من مشوه للحق إلا وهو محتاج لتحسين ضده.

ولا بد من تأكيد أن ثمة علاقة بين واقع الأمة، واهتمامها بالألفاظ والمصطلحات العلمية، فكلما كانت الأمة عزيزة قوية مهيبة الجانب، كانت ألفاظها هي السائدة، وإليها المردُّ عند الاختلاف، وكلما كانت الأمة واقعة تحت سلطان أعدائها مقهورة مغلوبة تجد ألفاظها مهجورة منبوذة، ومصطلحات الأعداء تتلقف ويتهافت عليها أبناء الأمة، ويعدون التلفظ بها عين التقدم والتحضر[٢]. فإشكالية مصطلح الإعلام في أن مرد العلم بالألفاظ عندنا إلى اللغة التي تكلم بها الشارع، أما الألفاظ السياسية، والمصطلحات الوضعية، أو المتعلقة بالأديان المحرفة والحضارات فإن دراستها مختلفة، فكل مصطلح له أصول يدرس بها. إن الوسائل اللغوية المتعلقة بالتطور اللغوي والنمو المصطلحي كثيرة منها:(الاشتقاق، والمجاز، والنحت، والترجمة، والتعريب). وعند دراسة أي مصطلح من المصطلحات يجب أن تعرف الوسيلة التي نما بها هذا المصطلح، فإن كان نشوء المصطلح من طريق الاشتقاق كان المناسب العودة إلى جذور الكلمة وأصل اشتقاقها. وإن كان من طريق النحت عدنا إلى الجملة التي نحت اللفظ منها. لذا أحسب أن طريقة كثير من الباحثين في دراسة مصطلح الإعلام قاصرة، إذ يعودون

---

(١) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار البيان بدمشق، ١٣٩١هـ، ج٣/ ص١٣٠.

(٢) انظر: بكر أبو زيد: المواضعة في الاصطلاح، دار المؤيد، الرياض، ١٤١٧هـ، ص ٧٣ – ٩٠ وكذا: عبد الرحمن اللويحق: الغلو في الدين، مؤسسة الرسالة – ط١، ١٤١٢هـ، ص٥٣.

إلى اشتقاق الكلمة، وكأن وضع هذا المصطلح بإزاء هذا المعنى جاء من هذه الطريق ابتداءً، فتراهم يملؤون دراساتهم بنفول عن المعجمات وكتب المصطلحات. بينما جاء وضع هذا المصطلح نتاج التعريب، فيحتاج إلى العودة إلى أصل الثقافة التي نقل عنها هذا المصطلح، ومعرفة مدى تجانس المعنى مع اللفظ العربي الذي عُرب به، وتكون من بعد معرفة الاشتقاق ونحوه رديفة تعين على تصور معنى اللفظ في أصل اللغة لمعرفة مدى سلامة جعله تعريباً للمصطلح الأجنبي. إن المُعرِّب لمصطلح Media إلى الإعلام كان أمام خيارات عدة فيما افترض، أو كان المعربون مختلفين في التعريب حتى استقر الاصطلاح على لفظ واحد تقريبًا. لقد كانوا أمام ألفاظ كالدعوة والنشر والتبليغ والإعلام، وقد آثروا استخدام لفظ الإعلام ثم أضاف إليه دعاة الأسلمة والتأصيل لفظ الإسلامي فاصطلحوا على تسمية هذا الفن الاتصالي «بالإعلام الإسلامي الذي لا يخرج في إطاره العام عن مفهوم الدعوة». «يتحدد إطار الإعلام الإسلامي، أو حدوده على ضوء مفهوم كلمة الدعوة، وكلمة الدعوة من الألفاظ المشتركة التي تطلق اسماً ويراد بها الدين، أي حقائق الإسلام، وأركانه، وتكاليفه...»[١] والدعوة بهذا المعنى مرادفة لكلمة الاتصال الذي يعني كما يرى هوفلاند: «العملية التي ينقل بمقتضاها الفرد القائم بالاتصال منبهات عادة ما تكون رموزاً لغوية لكي يعدل سلوك الأفراد الآخرين المستقبلين الرسالة»[٢] يرى الدكتور إبراهيم إمام في كتابه «أصول الإعلام الإسلامي» أن الدين الإسلامي دين إعلامي بطبيعته؛ لأنَّه يقوم على الإفصاح والبيان

---

(١) حسن عبد الرؤف البدوي: سلوك الداعية وأثره في تبليغ الدعوة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، سنة ١٩٨١م، ص١٤.

(٢) جيهان أحمد رشتي: الأسس العلمية لنظريات الإعلام، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص٥٠.

بعكس بعض الأديان الأخرى كاليهودية مثلاً؛ فهي لا تختص برسالة وتتذرع بالكتمان والسرية»[١].

واعتقد أن هذا الاختيار لم يُبْنَ على أصول علمية، بل مبناه على أمرين أو على أحدهما: أغراض وأهداف المترجمين ومن وراءهم. الإعلام العالمي الموجه.

إن بين استخدام المعاصرين لمادة (علم) وما اشتق منها، وبين استعمالات هذه المادة وما اشتق منها في اللغة العربية بونًا شاسعًا. فإنك لو درست مادة (علم) وما اشتق منها من ألفاظ لوجدت المعاني السامية والمحمودة، أما المعاني السيئة من الكذب والتزييف والتحريف والخداع فتدل عليها ألفاظ دقيقة تبنى عليها أحكام في غاية الانضباط.

وإذا ما استعرضنا نماذج من التعريفات للإعلام الإسلامي، منها أنَّه «تزويد الجماهير بحقائق الدين الإسلامي المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ بصورة مباشرة أو من خلال وسيلة إعلامية عامة بوساطة قائم بالاتصال لديه خلفية واسعة متعمقة في موضوع الرسالة التي يتناولها، وذلك بغية تكوين رأي عام صائب يعنى بالحقائق الدينية وترجمتها في سلوكه ومعاملاته»[٢]. ومنها أنه «أداة الدعوة لبلوغ هدفها وهو يتميز عن الإعلام غير الإسلامي بأنه «إعلام ذو مبادئ أخلاقية وأحكام سلوكية وقواعد وضوابط لا يحيد عنها، مستمدة من دين الإسلام، وهو إعلام واضح صريح عفيف الأسلوب نظيف الوسيلة، شريف القصد عنوانه الصدق، وشعاره الصراحة وغايته الحق لا يضل ولا يضلل، بل يهدي إلى الحق والتي هي أقوم، ولا يعلن إلا ما يبطن ولا يتبع الأساليب الملتوية ولا سبل التغرير والخداع

---

(١) إبراهيم إمام، أصول الإعلام الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٥م، ص٨-٩.

(٢) محيي الدين عبد الحليم: الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العلمية، مطبعة الخانجي، القاهرة، ط٢/ ١٩٨٤م، ص١٠

والميكيافلية»[١].

ومنها: أنه «لفظ جديد يعبر عنه القرآن الكريم بلفظ آخر بديل هو الدعوة التي يقصد بها دين الإسلام ووسائل تبليغه، وطرق الاتصال بالناس وأساليب مخاطبتهم»[٢].

نستنتج ما يأتي:

١-**قصور المفهوم ومحدوديته زمانا ومكانا ومضمونا:** وتتجلى محدودية الزمان من خلال تأكيد أصحاب هذا الاتجاه على أن الإعلام الإسلامي هو النشاط الإعلامي الذي مارسه المسلمون خلال القرون المضيئة للحضارة الإسلامية، وهذا بجعل الدراسات الإعلامية عندنا تنحصر في حقبة زمنية محدودة، بعيدة عن الواقع المعيش.

وأما المحدودية المكانية من خلال حصر الرسالة في الرقعة الجغرافية الإسلامية، فذلك يجعل إعلامنا موجهاً إلى فئة محدودة من البشر، مع أن المفترض في الرسالة الإعلامية أن تكون موجهة لكل الناس بغض النظر عن الجنس أو اللون أو العرق أو الدين.

وأما محدودية المضمون فيمكن أن نستشفها من مضمون رسالة (الإعلام الإسلامي) بأنها (تزويد الجماهير بحقائق الدين المستمدة من القرآن والسنة النبوية...) وهذا التقييد يحول بين رسالتنا الإعلامية وكثير من الخلق فضلا عن أن لفظ الإعلام لغة يعني الإخبار ونحن الإعلاميين المسلمين مطالبون بإخبار الناس عما يدور حولهم من أحداث بصدق وتجرد سواء أكانت إيجابية أم سلبية.

إن الاختلاف بيننا وبين الغرب ليس في مصطلح (الإعلام) فحسب، بل

---

(١) فيصل حسونة: اللقاء الثالث عن الإعلام الإسلامي، الندوة العالمية للشباب ١٩٧٦م، ص٦.

(٢) إبراهيم إمام: أصول الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٨.

الاختلاف في أصل الدين، وما المواقف من الحياة والأحياء والأشياء إلا نتاج ذلك، ولا يمكن للخلق أن يجتمعوا على فهم مثل هذا المصطلح إلا أن يكون فهمهم للحياة واحدًا. وهذا لا يتأتى وعليه وجب علينا أن نرسم لأنفسنا منهجا إعلاميا مغايرا نابعا من عقيدتنا وتصوراتنا عن الحياة مستمدا من مصادرنا الأساسية القرآن والسنة مسترشدا بكل التجارب التاريخية لأمتنا غير مستنكف عن الأخذ بكل ما توصل إليه غيرنا من تقنيات.

٢-**التعريفات نسبية وحمّالة أَوْجُهٍ**: إن الشأن في المصطلحات وتعريفاتها أن تكون منضبطة ومحررة بحيث لا يحملها كل أحد على ما يراه، والقارئ لتعريفات (الإعلام الإسلامي) يظهر له أن المصطلح حمّال أوجه لا يمكن ضبطه.

٣-**افتقاد المعيار**: لابد عند التنازع في قضية من القضايا من مرجع يرجع إليه الجميع فيقفون عند أحكامه، وهذا المعيار أو المرجع لا بد من الاتفاق عليه من أن يكون صادقًا صوابًا، وإذا أردنا ذلك لا نجد غير الكتاب المنزل: «لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء، وإذا رُدُّوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل»[(١)] إن قضية الإعلام يجب أن تجعل لها مرجعية معيارية ثابتة تشمل جوانب المشكلة كلها ففي تحديد حقيقة الإعلام وماهيتها لا بد من مرجع. وفي الحكم على عمل من الأعمال أو قول بأنه مظهر من مظاهر الإعلام لا بد من مرجع يُرجع إليه. وأهل الإسلام بحكم دينهم أحرص الناس على لزوم الصدق والحق. إن فرض مفهوم معين لأمة من الأمم نوع من الظلم فكيف إذا انضاف إلى ذلك أن المفهوم عندهم لم يتحرر؟! وكيف إذا كانت الظواهر تدل على أن المفهوم مفهوم متسمٌ بسمات تجعله غير مقبول؟!

---

(١) ابن تيمية: درء التعارض، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكنوز الأدبية، الرياض، ١٣٩١هـ، ج١/ ص٢٢٩ .

٤-**عدم وفاء اللفظ للمعاني الداخلة فيه**: إن الأنشطة المعينة التي يراد تسميتها بـ(الإعلام الإسلامي) أوسع من أن تحصر تحت لفظ واحد، فإن ظواهر الاتصال واسعة، ومتعددة الجوانب بالنظر إلى القائمين بها، وإلى المستهدفين، وإلى الظروف المصاحبة مما يجعل جمعها تحت لفظ واحد تعميمًا وتعويمًا يخالف التحديد المنضبط للمعاني الذي هو سمة من سمات الأحكام. إن هذه المآخذ هي على التعريف والمفهوم القائم، بل إن بعض الدراسات عن الإعلام الإسلامي لا تكون مصحوبة بمفهوم أصلاً. إن عدم تحديد التعريف، أو انعدامه من الأصل هو الذي جعل الكثير من الباحثين يحملون مصطلح (الإعلام الإسلامي) ما لا يطيق ويدخلون ضمنه كل تضليل وتحريف وتشويه للحقائق، بل ورسخوا في أذهاننا مفهومه السلبي وأساليبه السيئة وأهدافه المغرضة مع نقاوة أصله ومتانة جذوره، وهناك من جعل الإعلام الإسلامي هو الإسلام نفسه.

٥-**الخلط بين الإسلام والإعلام الإسلامي**: إن النسبة الإسنادية تجعلنا نحكم جازمين أن الإعلام الإسلامي غير الإسلام، فالإسلام منظومة معرفية حضارية متكاملة، والإعلام وسيلة لإيصال تلك المنظومة المعرفية إلى الآخرين.

إن الخطورة تكمن عندما تتبنى المؤسسة الدينية ذلك الإعلام، لتظهر الإسلام بشكل خاص، مما يوهم المتلقي بذلك الارتباط الوهمي بين جزأي النسبة الإسنادية (الإعلام – الإسلام) فيحكم المتلقي على الإسلام من خلال ما يطرح في الساحة الإعلامية الإسلامية، من أفكار، ورؤى، ومعتقدات، وصور، وخير مثال على ذلك الفكرة المشوهة التي يتلقاها الإنسان الغربي عن الإسلام من خلال ما يطرح في بعض القنوات الفضائية. إن هذا التوهم في عدم الفصل بين الإعلام الإسلامي، والإسلام، منح الأعداء فرصة إبراز الإسلام في صورة مشوهة بالتركيز على المظاهر السلبية التي يعاني منها المسلمون وتبرزها وسائل إعلامهم التي تمثل

الإسلام في نظر الغرب.

ثانيا: لا مشاحة في الاصطلاح:

وقد يعترض معترض على ما ذهبنا إليه آنفا بقوله: لا مشاحة في الاصطلاح. «ولا نزاع في أن لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة؛ إما لأنهم نقلوها بحسب عرفهم إلى تلك المعاني، أو لأنهم استعملوها فيها على سبيل التجوز، ثم صار المجاز شائعـًا، والحقيقة مغلوبة»(١). إن مما ينبغي لمن يطالع فنـًا من فنون العلم أن يلم بشيء من مصطلحات ذلك الفن، ويأتي على وفق ما اصطلحوا عليه، وذهبوا إليه.

يقول العلامة ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا ننكر أن يحدث في كل زمان أوضاع لما يحدث من المعاني التي لم تكن قبل، ولا سيما أرباب كل صناعة فإنهم يضعون لآلات صناعاتهم من الأسماء ما يحتاجون إليه في تفهيم بعضهم بعضـًا عند التخاطب، ولا تتم مصلحتهم إلا بذلك، وهذا أمر عام لأهل كل صناعة مقترحة أو غير مقترحة، بل أهل كل علم من العلوم قد اصطلحوا علي ألفاظ يستعملونها في علومهم تدعو حاجتهم إليها للفهم والتفهيم»(٢). وقد اعتني أصحاب كل فن بإبراز مرادهم من كل مصطلح درجوا عليه، وإظهار قصدهم من جميع العبارات التي تتوارد على ألسنتهم في مخاطباتهم ومصنفاتهم، وبعضهم خصصوا كتبـًا لإبراز فحوى المطالب الاصطلاحية، وشرحها بأوجز عبارة؛ تسهيلاً لمن أراد ارتيادها.

وإنما وضعت: (مصطلحات الفنون) لتقريب معاني كل فن، وضبط قواعده

---

(١) الفخر الرازي: المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٨م، ج ٤/ ص٦٤٧.

(٢) محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، دار الحديث، القاهرة، مصر، ٢٠٠١م، ص٧٩٧.

ومباحثه، وهذا «من أصدق دلالة علي عظيم الجهود المبذولة في خدمة العلم وتذليل صعابه، وتقريب بعيده، وجمع متفرقة من أهل العلم في كل عصر ومصر[١]».

وعبارة لا مشاحة في الاصطلاح[٢] يقولونها في كل مرة وجد التوافق في المعني، مع الاختلاف في اللفظ والمبنى، ويعنون بذلك: أنه لا منازعة ولا ظنة على اللفظ ما دام المعني المراد واحداً. والمشاحة: هي المنازعة والظنة. ولهم عبارات أخري في هذا المعني مثل «لا مشاحة في الألفاظ بعد معرفة المعاني»[٣] أو «لا مشاحة في الأسامي»[٤] قال الزبيدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقولهم لا مشاحة في الاصطلاح، (المشاحة) بتشديد الحاء، (الظنة) وقولهم (تشاحا على الأمر) أي تنازعاه (لا يريدان) أي كل

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص١٢٧.

(٢) انظر: البكري الدمياطي: إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٨م، ٣/ ٣٧. وعلي الخطيب الشربيني، حاشية البجريمي علي شرح المنهج، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م، ١ج/ ص٢٤٣، ج٣/ ص٣٥٢ وأبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، المكتبة المصرية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ج١/ ص٤١١، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: وروضة الناظر، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م، ج٢/ ص١٧٧) وعبد الحميد الشرواني: حواشي الشرواني، دار الفكر، ببروت، ١٩٨٠م، ج١/ ص ١٧٦) وأحمد بن محمد بن إسماعيل الطحاوي حاشية الطحاوي علي مراقبي الفلاح، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ١٣١٨هـ ج٢/ ص٩. الدسوقي والسنوسي: وحاشية الدسوقي على أم البراهين، دار الكتاب العربي.١٩٧٢م، ج٢/ ص٣٨٣، ومحمد بن علي الشوكاني: السبيل الجرار، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢/ ص٣٥١. والقنوحي صديق حسن خان أبجد العلوم، تحقيق عبد الجبار الزكار، دار الرشيد، ١٩٨٤م ج١/ ص٢٩) وغيرها.

(٣) انظر: الغزالي أبي حامد: المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ١١٩٧هـ، ص٢٣، وابن القيم الجوزية: الروح، دار ابن حزم، الدمام، بيروت، ١٩٩٧م، ص٢٠٤.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٣٠٥، وابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة، ج٣/ ص٩٧٠.

واحد منهما-(أن يفوتهما) ذلك الأمر»[١].

إن اللفظ قد يكون استعماله في معنى مؤديًا إلى فساد ظاهر، وقد يضعه واضع ليصرف به حقًا، ويؤسس باطلا، (وتأمل مليا قوله:... وقد يضعه واضع ليصرف به حقا ويؤسس به باطلا... هذا دليل على أن الألفاظ قد تصرف عن مدلولاتها قصدا لتأسيس باطل وطمس حق، وهذا ما حصل مع لفظ الدعاية، وغيرها من الألفاظ العربية الأصلية) كان لا بد من أن يكون لتلك القاعدة إيضاح وتقييد وضوابط تجب مراعاتها، فلا تقبل على إطلاقها وعمومها[٢]. ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه المصطلحات منها ما هو موضوع لتقريب علم من العلوم، لا يرمي واضعه من ورائه قصداً سيئًا، كتقسيم الكلام إلى (فعل) و(اسم) و(حرف)، وأن كلا من هذه يسمى كلمة، فمثله لا حرج فيه. وتبقى المنازعة والظنة واردة على من حمل المصطلحات الحادثة التي الغرض منها التقريب والبيان على النصوص الشرعية.

قال الإمام النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرح صحيح مسلم: «والحديث يحمل على اللغة ما لم يكن هناك حقيقة شرعية أو عرفية، ولا يجوز حمله على ما يطرأ للمتأخرين من الاصطلاح»[٣].

وقال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: اللفظ لا يحمل على الاصطلاح الحادث[٤].

---

(١) السيد محمد مرتضي الزبيدي تاج العروس، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.ج٦/ ص٥٠١.

(٢) محمد الثاني بن عمر بن موسى التقِييدُ والإيضَاح لقولهم -لا مُشاحّة في الاصْطِلاح، ص٧-٨/ /٢٩/٨/ ١٤٢٠.

(٣) النووي: شرح صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ١٩٨٧م، ج٥/ ص٦٣-٦٤.

(٤) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر، =

ولهذا فلا مشاحة في الاصطلاح ما لم يخالف اللغة والشرع، وإلا فالحجر والمنع، قال ابن القيم رحمه الله تعالى: «ولا حجر في الاصطلاح ما لم يتضمن حمل كلام الله ورسوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ فيقع بذلك الغلط في فهم النصوص وحملها على غير مراد المتكلم منها» وقال أيضا: «والاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة»(١)، وقد قيد أبو العباس أحمد زروق قيود هذه المقولة في «قواعد التصوف» بتقرير جامع مانع فقال -رَحِمَهُ ٱللَّهُ-: «الاصطلاح للشيء، مما يدل على معناه ويشعر بحقيقته ويناسب موضوعه، ويعين مدلوله من غير لبس ولا إخلال بقاعدة شرعية ولا عرفية، ولا رفع موضوع أصلي ولا عرفي، ولا معارضة فرع حكمي ولا مناقضة وجه حكمي، مع إعراب لفظه وتحقيق ضبطه، لا وجه لإنكاره»(٢).

ونخلص من هذا إلى أن قاعدة لا مشاحة في الإصلاح مقيدة بقيود ولا تبرر لأصحابها استعمال أي مصطلح خارج إطار اللغة والدلالة الشرعية والسياق التاريخي.

ونستنتج مما مر معنا أن مصطلح (الإعلام الإسلامي) قد وظف بعيدا عن معناه اللغوي وسياقه التاريخي حتى عند المسلمين الذين صاروا يدخلون تحت مسماه كثيرا من الممارسات السلبية متأسِّيين بالغرب، حيث صار مصطلح الإعلام عندهم عاجزا عن إخفاء وجهه القبيح في ظل الاستخدام المغرض له والمسيء من طرف النازية والصهيونية والشيوعية.

=

بيروت لبنان، بدون تاريخ.

(١) ابن قيم الجوزية إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ج١/ ص ٩٠.

(٢) أحمد زروق الفاسي: قواعد التصوف، دار ليبيا للنشر والتوزيع والإعلان. ١٩٦٨م، ج١ص٢١.

ومن هنا تبرز أهمية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية في إعادة بنائها في ضوء التصوُّر الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد، بوصفهما مصدريْن للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصوُّر الإسلامي إطاراً نظريًّا لتفسير المشاهدات الجزئية المحقَّقة، والتعميمات الواقعية، وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة»(١).

وفي ظل غياب الفهم الصحيح للإسلام عند الكثيرين، وانتشار العلمانية التي تنادي بأنَّ العلم لا يتفق مع التديُّن، وأنَّ التقانة لا تلتقي بالتقوى. أصبحت عملية التأصيل أكثر إلحاحًا(٢).

وساد هذا الفهم عند الكثيرين ممَّن لا يعلمون حقيقة الإسلام، فالإسلام لا يتعارض مع ما توصَّل إليه العلم الحديث من نظريات وثوابت، حيث لا تعارض للعقل الصريح مع النَّص الصحيح.

وليس المقصود بالتأصيل إضافة لفظ (الإسلامي) لكل فن نرتاده كأن نقول «الإعلام الإسلامي» بل التأصيل هو استنباط النظرية الإسلامية انطلاقا من العقيدة الإسلامية والتشريع الإسلامي بعيدا عن الأيديولوجيات الأخرى التي لا تعترف بالوحي مصدراً من مصادر المعرفة وهذا أساس الاختلاف مع غيرنا باعتمادهم على العقل مصدراً للمعرفة واعتمادنا على الوحي مصدراً للمعرفة لا يتعارض مع العقل السليم ولهذا كتب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كتابه: موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول.

---

(١) إبراهيم عبد الرحمن رجب: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، معالم على الطريق، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مؤسسة إنترناشيونال جرافيكس للتصميم والطباعة، ميريلاند، الولايات المتحدة الأمريكية، السنة الأولى، العدد الثالث، رمضان ١٤١٦هـ، يناير ١٩٩٦م، ص ٦١.

(٢) عبده مختار: التأصيل الثقافي، مجلة التأصيل، العدد التاسع، يناير ٢٠٠٢م، ص ٤.

والأساس الثاني في الخلاف الخاص بالعلوم هو طبيعة العلوم الإنسانية اللصيقة بالإنسان فهي وليدة البيئة الاجتماعية والنظام السائد والعقيدة التي على أساسها يبنى ذلك النظام.

وانطلاقا من هذا لا بد للأمة من وعي خاص ودقيق يحصنها ضد التقام المصطلحات وقبولها كما هي فإن المصطلح يتم تجهيزه تجهيزا خاصا لدى الذين يطلقونه ويزودونه بمؤثرات خاصة، فما لم يكن المتلقي له محصنا ضده فإنه غالبا ما يستسلم لإيحاءاته، كما حصل في استخدام الغرب لمصطلحات الإعلام والدعاية والتداعيات التي صاحبت ذلك.

المطلب الثالث

إشكالية الإعلام الإسلامي

إن الحاجة الملحة والتاريخية، إلى إعادة صياغة الخطاب الفكري والثقافي والسياسي، وفي مقدمتها الديني، ومخاطبة أهل الاختصاص الدقيق، في حقول الاتصال والمعلومات والإعلام، وذوي الخبرة والكفاءة المهنية وأهل المعرفة المختصة بهذا العلم حصراً أو المعارف المؤثرة فيه، لجهة إعادة تشكيل مدركاتهم واتجاهاتهم، وتوظيف معارفهم ومهاراتهم لتحقيق ذلك. هي المشكلة الجوهرية في هذا الإطار.

ومن المعلوم أن الحضارة الغربية المعاصرة قامت على إثر الصدام الذي حدث بين المجتمع الأوروبي والكنيسة، وانسحب العداء ليتعدى رجال الدين النصراني ويشمل أيّ دين، مما أحدث المفاصلة الكاملة بين الفكر الديني والعقل الأوروبي في كافة أنشطة الحياة، فظهر الاتجاه المادي المتحلل من تعاليم الدين ليحكم المسيرة العلمية والفكرية للنهضة الأوروبية، ولما كان الإعلام واحداً من

هموم هذه النهضة: فقد جاء متأثراً بهذه المفاصلة، ومع التطور الهائل في تقنيات الإعلام وتجدد وسائله، فإن هذه المفاصلة ظهرت في اتجاهين مختلفين في المسيرة الإعلامية الأوروبية.

الاتجاه الأول: الإعلام المادي الدنيوي الذي ابتعد عن الالتزام بالمثل والقيم، واتجه نحو إشباع الميول والغرائز والإلهاء دون النظر إلى كون ذلك حراماً أو حلالاً، حتى أصبح أقرب للتجارة والكسب منه إلى التوجيه والتبصير، فاتجه نحو الجماهير والعامة سعياً وراء التسويق والكسب المادي؛ مما كرس الاتجاهات الرخيصة، فظهرت صحف الجنس وأفلام الجنس والإغراء، وقد ساعد اليهود كثيراً في دعم هذا الاتجاه.

الاتجاه الثاني: الإعلام الموجّه(الدعاية) الذي استخدمته بعض المنظمات والمؤسسات في أوروبا ودولها لدعم اتجاهاتها ونشر أفكارها والتأثير بها على شعوب العالم بعد أن أثبتت الخبرة السياسية المعاصرة أن الإدارة الإعلامية هي إحدى الأدوات المهمة في مجال تنفيذ السياسة الخارجية، مما يندرج تحت ما يطلق عليه بعض الباحثين اسم (الأدوات الرمزية لتنفيذ السياسة الخارجية)، تلك الأدوات التي تهدف إلى التأثير على مفاهيم الآخرين في الوحدات الدولية الأخرى.

ونتج عن هذا التدفق الإعلامي الغربي أن أصبحت المنطقة الإسلامية عامة والعالم العربي خاصة تعيش في ظل الثقافة الغربية بفضل ما تبثه أجهزة الإعلام التي لم تجد المقاومة الفاعلة من الشخصية الذاتية للمجتمع المسلم، والتي كانت وليدة لا تمتلك مصادر التجديد والابتكار؛ مما جعلها مقلدة أكثر من كونها مجددة مبدعة.

وأصبحت الوسيلة الإعلامية تعمل على إلهاء الأمة المسلمة لتعيش حالة ضياع تقرب من حالة كثير من مجتمعاتهم، وصدق الله العظيم: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟

نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ ﴾[١].

ومما لا يخفى أن الإعلام من أهم الأسلحة المستخدمة في الصراع الحضاري، ويعكس بالضرورة حقيقة الأوضاع السياسية والفكرية، ويقود الرأي العام في الداخل نحو التماسك الاجتماعي، مما يتطلب ضرورة الوصول إلى منهج متميز يحقق إبراز رموز الأمة وحَمَلة الفكر فيها، مع افتراض درجة عالية من النقاء والوضوح.

وتظهر الأهمية أكثر عندما يكون للأمة فكر وعقيدة تسعى لنشرهما وحمايتهما عن إيمان وصدق ويقين.. وأمة المسلمين تحمل عقيدة الإسلام ورسالة التوحيد، فهي -ولا شك- في حاجة إلى تبليغ ما تحمله، ليس عن رغبة في الظهور، ولكن عن يقين وإيمان بأن ما تقدمه للناس هو الأصلح لهم والأنفع لدنياهم وآخرتهم.

ولعل مما يؤكد سوء النية في التدفق الإعلامي الغربي- الذي سارت عليه معظم الأجهزة الإعلامية في كثير من بلاد المسلمين أنفسهم- ما تقوم به من حملات للنيل من الإسلام والمسلمين والطعن في معتقداتهم للنيل من عقيدة الأمة وتاريخها وتراثها بعامة، ولتشويه سيرة العلماء فيها، حتى أصبح التاريخ الإسلامي في الإعلام المعاصر لا يمثل سوى مواقف الثأر والغدر والتبذير، بل العشق والغرام.

أولا: الإعلام الإسلامي بين الواقع والمأمول:

وقد انبرى فريق من الباحثين الملتزمين لإ يجاد إعلام متميز تحت مسمى (الإعلام الإسلامي) لأن المتحمسين لإعلام من منظور إسلامي لا يرضون أن يكون ما يسعون إليه هو مجرد فرع لعلم الإعلام الديني هدفه نشر بعض الأنشطة

---

(١) سورة النساء: ٤٤.

الإسلامية هنا وهناك.

وهذا النقد لا يسلم لأن أصحابه مازالوا يفصلون بين الديني والدنيوي، ولا يدركون أن الإسلام نظام شامل يسع كل جوانب الحياة.

كما أن النظرة الإسلامية للعلوم لا ترضى أن يكون علم الإعلام فيها أو علم الاجتماع فرعـًا من فروع هذا العلم عند الغرب لاختلاف المناهج والأهداف والتصورات المعرفية عند كل منهما.

وقد حصر أصحاب هذا الاتجاه (الإعلام الإسلامي) في أروقة ضيقة وروافد محدودة تمثلت في مجلات وصحف، وبرامج تلفزيه وإذاعية إسلامية، لتتطور إلى قنوات تحمل صوراً توجيهية وبرامج تتعلق بالدعوة الإسلامية، منها قراءة القرآن الكريم أو حديث ديني أو ندوة، أو كلمة وعظ وإرشاد. وبجانب بعض المحاولات التمثيلية والكتابات المسرحية، غير أنها اتسمت بقلة الإمكانات المادية نتج عنها ضعف في الإخراج وسوء الطباعة، رغم ما تحتويه بعضها من معلومات طيبة، مما جعلها غير قادرة على الوقوف في مواجهة المنافسة مع غيرها من الوسائل الحديثة. ولكنها في النهاية صدرت تحت مسمى البرامج الدينية والصفحات الإسلامية في الصحف، بما كرس مفهوم المفاصلة بين ما تقدمه وسائل الإعلام من مواد عامة متنوعة وتلك التي حملت اسم الدين، فجعلها في عزلة، تعزيزاً للنظرة الغربية التي قامت على الفصل بين علوم الدنيا وعلوم الدين، متعارضة بذلك مع طبيعة الإسلام المتكامل الذي يجعل الحياة كلها عبادة.

ومما زاد من عزلة هذه البرامج التي قدمت تحت مظلة الدين، أنها لم تحظ بنصيبها من الفن الإعلامي في التجديد والتسويق، وظهرت غريبة، وساعد على غربتها :تدني مستوياتها إخراجـًا وتقديمـًا بالنسبة إلى غيرها من البرامج الترويحية والمنوعات والرياضة.

كما أنها تمثل في نظري نظرة جزئية للإعلام ورؤية قاصرة لا تفي بما نصبو إليه من رؤية شاملة لإعلام شامل لكل البشر يتبنى التصور الإسلامي والرؤية الإسلامية.

وقد عارض بعض المختصين إضافة صفة (الإسلامي)، وأنا منهم لا أرى ضرورة لإضافة لفظ (الإسلامي) إلى (الإعلام) لأنه لا معنى لتخصيص هذا الفرع من فروع المعرفة بالإسلام، ترى هل معنى ذلك أن فروع المعرفة الأخرى التي لم توصف بالإسلامية كافرة؟ لأننا لم نقرأ يوما عن إعلام مسيحي أو إعلام يهودي، وما استعمل العلماء المسلمون عبر العصور لفظ الإسلامي صفةً لأي علم من العلوم التي درسوها.

ومع تسليمنا بوجاهة هذا الاعتراض وإقراره إلا أنه لا مانع في الوقت الحاضر من استعمال مصطلح (الإعلام الإسلامي) عَلَماً على ما تنتجه حركة التأصيل وعلى ما تسعى إليه. وهذا المبرر ظرفي فقط، وإذا زال، زال معه الحكم. حقيقة لا يوجد علم كافر وآخر مسلم، وإنما توجد نظريات صائبة وأخرى خاطئة، والأصل في العلم أن يكون صواباً متفقاً مع الشريعة، وإذا كان يعارضها فقد انتفت عنه صفة العلمية، وانحط إلى رتبة الجهل أو الضلال والهوى - أي أنه لم يعد علماً قط- ومن ثم فلا معنى لتمييز علم عن آخر بوسم (الإسلامي)؛ هذا هو الأصل، أو هو ما ينبغي أن يكون ولكن الواقع بخلاف ذلك، حيث إننا نجد تخريفا أخذ اسم العلم بل علوماً مبنية على تصورات منحرفة معارضة للشريعة الإسلامية ومع ذلك لم يسلبها ذلك صفة العلمية عند الكثير بل إنها تدرس في بلاد المسلمين ودور علمهم بصيغها المنحرفة، وبما أن التصور البديل ما زال مفقودا والتصور الغالب هو التصور المنحرف فلابد من تمييز هذا الوليد الناشئ عن التصور السائد. وهذه التسمية ليس هدفها تمييز تصور عن آخر فحسب، بل وظيفتها الثانية أنها إصبع اتهام مشهور على

الإعلام الآخر لا يزال يذكره بخطئه وينادي بالبديل عنه. لهذا لا مانع في الوقت الراهن من إضافة لفظ (الإسلامي) عَلَمًا على إعلام جديد يبنى على أسس إسلامية.

ومن هنا تظهر الحاجة إلى إعلام ملتزم يحمل الإسلام بكل مفاهيمه وشموله، مستقلاً عن المفهوم الغربي باتجاهاته المادية والعنصرية، بل ويحمل تصورا واضحا للعالم بأسره حتى لا تقوم تلك الازدواجية بين ما هو برنامج ديني أقرب إلى الجمود منه إلى الحركة والعطاء، وما هو برنامج غير ديني مقيد بآداب المجتمع وقواعد الشرع، وبذلك يتحقق القضاء على الانفصام القائم بين الإعلام وبرامجه والشخصية السوية والنظرة المستقيمة، وبما يحرر الدعوة الإسلامية نفسها من هذه الأطر والنماذج التقليدية التي أسرتها في كثير من وسائل الإعلام، ويستوعب كل ما لا يتناقض مع أصول الإسلام التي تمثل الهيكل الحضاري لهذه المجتمعات المسلمة، سواء كانت من إبداع المسلمين، أومن إسهامات المجتمعات المعاصرة الأخرى.

وهو يقوم على أخذ إسهامات المجتمعات الأخرى وقبولها في مجال علم الإعلام وفنونه التي لا تتناقض مع النصوص اليقينية الورود القطعية الدلالة ورد ما يناقضها ورفضه.

غير أن هذا لا يعني القبول المطلق لإسهامات المجتمعات الأخرى في مجال الإعلام علمًاوفنًا، بل يعني أن معيار الأخذ أو الرفض في مجال علم الإعلام هو التجربة والاختبار العلميين، ومعيار الأخذ أو الرفض في مجال فن الإعلام هو مدى صلاحية الأنماط المختلفة للعملية الإعلامية لواقع المجتمعات المسلمة والمشاكل التي يطرحها هذا الواقع.

وانطلاقا من أن الإسلام منهج كامل متكامل يسع جوانب الحياة كلها،

فأعتقد أننا لسنا بحاجة إلى أسلمه معارف أنتجت انطلاقا من تصورات وأيديولوجيات تختلف بل تناقض معتقداتنا وتصوراتنا، ولسنا مضطرين إلى البحث عن أصول لما أنتجه الغرب من معارف خاصة به منافية لعقيدتنا بل إن جزءا كبيرا منها جاء لهدمها، فكيف نؤصل لفكر أساسه الإلحاد وتاليه العقل؟ كيف نؤصل فكراً قائمـًا على نشر الرذيلة والفساد؟، كيف نؤصل فكراً قائمـًا لتبرير السياسات والأنظمة الحاكمة، لان التأصيل المزعوم لا يقتصر على علم النفس فقط بل يشمل السياسة والاجتماع والإعلام والأدب والفن وغيرها.

والشرع الإسلامي المقدس طالما أنه استمد أحكامه من القرآن الكريم الذي فيه تبيان لكل شيء ومن ضمن هذه الأشياء العلوم الإنسانية فلابدَّ من أحكام شرعية تخص كل العلوم الإنسانية وإذا ما التزمت بهذه الأحكام كانت إسلامية.

وإن الرؤية الإسلامية النابعة من القرآن والسنة تعتمد على تطبيق المنهج الإسلامي في حركة المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية في مقابل المدرسة الشيوعية والرأسمالية، التي تأتي لتفسر المجتمع على أساس السنن الإلهية الحتمية التي اعتمدها القرآن في حركة الأنبياء والمصلحين.

والمصطلح يُفْهَم بِما تَواضَع عليه أهْلُه، والعناية بالمصطلحات جزءٌ من ضابط علميٍّ يُوسَم به الباحث الْمُسلم؛ وهو التثبُّت قبل إصدار الْحُكم، وفَهْم اللُّغة التي يتحدَّث بِها الآخَرون؛ ذلك أنَّ الناس لَهم من ألفاظهم مُراداتٌ حيَّة ينطقون بِها، وليس من المنهجيَّة العلمية التي جاء بِها القرآن الكريم أن يُهاجَموا أو تصدر عليهم الأحكام، قبل التثبُّت من مصطلحاتِهم التي يتفوَّهون بِها؛ لكون اللِّسان والنُّطق مِغْرافًا لِما في ضمير المتحدِّث؛ إذْ «غالِبًا ما يثير الاستخدامُ العامُّ للمصطلحات الفلسفيَّة، والعلميَّة، والْمُفردات اللُّغوية - لَبْسًا لدى الباحثين في مُحاولاتِهم التعرُّف على خصوصيَّة فلسفةٍ ما، ومصدر اللَّبس أنَّ الأفكار الفلسفيَّة وهي تُنْشِئ نسيجها

المنهجيَّ الخاصَّ بِها، تضطرُّ إلى استخدام المصطلحات والمفردات الشَّائعة التداول نفسها؛ للتعبير عن دلالاتٍ معيَّنة في مَجال البحث، غير أنَّ هذه الدلالات - وهنا مصدر اللبس - إنَّما ترتبط بالمضمون الْمَعرفي للفلسفة التي أنتجَتْها، وكذلك دلالات الألفاظ والمفردات؛ إنَّما ترتبط باللُّغة التي أنشأَتْها، في إطارِ حقْلٍ ثقافي تاريخيٍّ معيَّن؛ أيْ: إنَّ دلالة الألفاظ ترتبط بتصوُّر ذهني معيَّنٍ للشيء الْمُشار إليه، وليست مُجرَّد علامةٍ عليه، وإشارة إليه»[١]، واستعمال الْمُصطلحات الخاصَّة ذو تأثيرٍ إيجابِيٍّ في بُحوثِ أهل الفنِّ؛ لأنَّ استعمال المصطلحات بالنسبة للمتخصصين يساعد على الاختزال والإيضاح، والمصطلح الواحد قد يُستعمل في معانٍ متنوِّعة في العصور المختلفة للفكر البشري.. .»[٢].

وليس بغريبٍ أنْ «تلعب المصطلحاتُ دورًا أساسيًّا ومِحْوريًّا في أشكال الإبداعات الفكريَّة كافَّة، وما يتَّصل بِها من مُحاورات ومطارحات، وكلَّما اتسعت الرُّؤية، وتشعَّبَتْ منافذ الحديث، وتعقَّدَت القضايا، ازدادَتْ خطورةُ الْمُصطلحات، حيث يُمْكن لها أن تُجلِّي الحقائق، وتَخْتزل المعاني بِبَراعة؛ لِتركزها في الذِّهن، وتَضْبط قواعد الحوار الفكريِّ وآدابَه، كما أنَّها من جانبٍ آخَر يُمْكِنها أن تزيد الإشكاليَّاتِ تعقيدًا، وأن تكون عامِلاً من عوامل تَغْييب الرُّؤية، واضطراب قواعد الحوار الفكريِّ وآدابه»[٣].

بل إنَّ مِن خطرها -في زمن الصِّراع العقَديِّ والفكري والثقافِيِّ بين الأُمَم -

---

(١) محمد أبي القاسم حاج حمد: «منهجيَّة القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعيَّة والإنسانية»، دار الهادي: بيروت، ط (١)، ٢٠٠٣، ص ٢٠٧.

(٢) محمد الحسيني البهشتي: «المعرفة في نظر القرآن»، تر: علي الهاشمي، دار الهادي: بيروت، ط (١)، ٢٠٠٢، ص ٨١ -٨٢.

(٣) جمال سلطان: «دفاعٌ عن ثقافتنا»، دار الوطن: الرياض، ط (١)، ١٤١٢، ص ٢٤.

أنَّها يُمكن أن تزاحِمَ المصطلحاتِ الأصيلةَ للأُمَّة المسلمة، في مناحي حياتِها شتَّى؛ لتُحاول ترحيلها من السَّاحة العِلميَّة والثقافية للمسلمين شيئًا فشيئًا؛ تَمهيدًا لترحيل ما تعبِّر عنه من معتقَدٍ، أو فكر، أو خلُقٍ إسلامي أصيل.

فالمنهجيَّة العِلمية الواعية تَلْتقط الصَّواب من كلِّ أحد، ما دام خيْرًا لا يُصادِم ما هي عليه، بِغَضِّ النَّظَر عن صفاتِ قائلِه، وخصائص مصدره، لكن يجب تأكيد أنَّ الأخذ من الآخر له ضوابِطُه، فمَخاطِرُ الأخذ عن الآخَر لا تقودنا إلى «عدَمِ القدرة على التَّمييز بين الغَزْو الثقافي والتَّبادُل الْمَعرفِي... وإقامة هذا الحاجز من تخوُّف الغزو الثَّقافي، حرَمَ العقْلَ الْمُسلم الكثيرَ من المعارف، وارتياد الآفاق التي تُمكِّنه من اختصارِ فَجْوة التخلُّف، والْمُساهَمة في التغيير الحضاري»[١].

ثانيا: منطلقات النظرة الإسلامية للإعلام:

وحتى يكون الإعلام منطلقا من منظور إسلامي في نظري لا بد إن يستند إلى المنطلقات الآتية:

١. **العقيدة**: التي تقوم على فطرة البشر، وتستقيم مع متطلبات الحياة الإنسانية، وتعطي للفرد معنى الحرية من قيود الدنيا وشهواتها، فلا يخضع إلا لله رب العالمين وبذلك تتحقق حرية التعبير والسلوك والفكر في إطار تحكمه قيم السماء؛ لأن الهدف هو إرضاء الله تعالى وليس المكسب الدنيوي فقط.

٢. **العلم**: الذي هو طريق المعرفة، فقد جاءت آيات الله سبحانه واضحة، تفرق بين العالم والجاهل، والرسالة الإعلامية مبنية على العلم المحض بعيدا عن الإيديولوجيات الأرضية الهادفة إلى الاستعباد والاستغلال، وتؤتي ثمارها بقدر ما

---

(١) عمر عبيد حسنة: «حتَّى يتحقَّق الشُّهود الحضاري»، المكتب الإسلامي: بيروت، ط (١)، ١٩٩٢، ص ١١.

يتوافر لها من علم صحيح ومعرفة واضحة لا يختلف عليها العقلاء.

٣. **العدل**: فالإعلام الذي نصبو إليه إعلام عادل يوصل المعلومات والأخبار لكل الفئات والطبقات دون تمييز ويعالج كل القضايا بحياد وموضوعية بعيدا عن تأثير السلطة أو الجاه أو المال.

٤. **الأخلاق**: وهي سمة الإنسانية الفاضلة ودستور التعامل بين البشر، فيصدر الإعلام عن نفْس تعرف الصدق والأمانة والطهارة عن إيمان وامتثال، وليس عن تقليد ومحاكاة.

٥. **الإنسانية**: بما تحمله من معاني الرحمة والتكافل والتعاطف، وما تعنيه من أخوة بين البشر ورغبة في التعايش السلمي والتعاون المثمر. البناء والإعلام الذي يحمل سمات الإنسانية هو أقدر من غيره على التأثير والتجاوب.

٦. **الجمال**: يتطلع إلى حسن العرض وعفة الطرح، ورفعة الذوق، وسمو الآداب، بما يحقق الارتياح النفسي، والوئام الاجتماعي، والأمن الإنساني.

٧. **المصلحة العامة للأمة**: فهو إعلام بناء يحرص على أمن المجتمع واستقراره بعيداً عن الإشاعة المغرضة والتحريض الهدام ضد فئات المجتمع وقادته، بل دعوة صادقة ذات مسؤولية مشتركة تحفظ كيان الأمة وتنشر الخير للناس جميعا.

إن صياغة نظرية إعلامية علمية مدروسة ومتكاملة الأبعاد ومتناسقة التخطيط تستهدف عقل الإنسان في العالم تمكِّن الدعوة والدعاية في الإسلام من خلق رأي عام عالمي مناصر للإسلام ومؤيد له، وذلك يقود إلى تحييد العناصر الحاقدة التي تناصبه العداء، إن هذه الصياغة تحتاج إلى استراتيجية عليا.

الخاتمة

إن آلية هذه المنظومة الإعلامية وتأثيرها الاستراتيجي، تستوجب دراسة مفصلة لجملة من العلوم والمعارف، يقف في مقدمتها علم الاتصال والمعلوماتية، الذي يضبط الصلة والتماس بين طرفي المعادلة المجتمعية، وهي جهة المرسل وجهة المستقبل أو المتلقي، وتتشكل مادته من خلال رسالة الإعلام والدعاية والخطاب المتضمن فيها، ونقلها عبر قنوات الاتصال، فتكتمل بذلك حلقة الاتصال أو خطته، وتشمل هذه المنظومة جميع الوسائل المعلوماتية، المقروءة والمسموعة والمرئية، والمنقولة عبر شبكات المعلومات المحلية والدولية[١].

ولما كانت الدعوة الإسلامية هي قدر أمتنا الإسلامية فقد أصبح لزامًا عليها أن تنظر للإعلام على أنه قوة لمسيرة المسلمين واتجاهاتهم الفكرية والعقدية أمام هذا الغزو الغربي، والذي لا يمثل النموذج المطلوب وفق الهدي الإسلامي... مما يتطلب محاولات جادة لتأصيل الإعلام ليكون عنصراً فاعلاً في مسيرة الدعوة الإسلامية.

وإذا أردنا النجاح في إعداد خطط إعلامية في مستوى التحديات ومواجهة الإعلام المضاد للإسلام، فذلك يتطلب منا الرجوع إلي هدي الإسلام لاستلال نظرية إعلامية منضبطة بقواعد الشرع وأحكامه ملتزمة بأخلاقه واستراتيجية محكمة للتعامل مع الإعلام المضاد له، وذلك بالعودة إلى القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية الشريفة، والتاريخ الإسلامي حتى يكون منطقنا نابعًا من مصادر التشريع الإسلامي الحنيف.

ولا بد أن تسترجع المصطلحات الإسلامية من الذين يحاولون توظيفها

---

(١) السيد محمد الحسيني الشيرازي، كتاب «المرجعية الإسلامية، رؤى في الأساليب والأهداف»، دار العلوم، بيروت، ١٤٢٤هـ، ص ١٢٥.

واستعمالها في غير موضعها ومن أمثلة ذلك ما شاع من استثمار بعض المصطلحات كالإعلام الذي هو في الاستخدام الإسلامي الدقيق دعوة إلى خير بني الإنسان وتبليغٌ، وإخبار للناس بما ينفعهم فيستخدمه الساسة للتضليل والسيطرة، وعليه فإن إعادة مصطلح الإعلام إلى أصله اللغوي ومدلوله الشرعي وسياقه التاريخي، يكشف الكثير من الزيف والتشويه الذي علق به من جراء الاستخدام المغرض له من قيل النازية والشيوعية والصليبية.

كما يتطلب ذلك اعتماد الطرائق الملائمة لتطوير الاستراتيجية الوطنية للإعلام والإعلام المقابل وبنائها، والتخطيط لمرتكزاتها في ظل الأهداف والمضامين والأدوات المتاحة لتحقيقها، وتأثيرات العناصر الأخرى للاستراتيجية الوطنية فيها، في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدفاعية الأمنية.

وتظهر الحاجة إلى إعلام ملتزم يحمل الدعوة الإسلامية بكل مفاهيمها وشمولها، مستقلة عن المفهوم الغربي باتجاهاته المادية والعنصرية، حتى لا تقوم تلك الازدواجية بين ما هو برنامج ديني أقرب إلى الجمود منه إلى الحركة والعطاء، وما هو برنامج غير ديني مقيد بآداب المجتمع وقواعد الشرع، وبذلك يتحقق القضاء على الانفصام القائم بين الإعلام والدعاية وبرامجهما والشخصية السوية والنظرة المستقيمة، وبما يحرر الدعوة والإعلام الإسلامي نفسه من هذه الأطر والنماذج التقليدية التي هي عليها في كثير من وسائل الإعلام للاستفادة من مميزات عدة تتميز بها هذه الدعوة الإسلامية، نذكر منها: أولاً: الطبيعة الإعلامية للدعوة الإسلامية. ثانياً: قدرة الدعوة الإسلامية على استيعاب الوسائل المتاحة. ثالثاً: تمايز المسيرة الإسلامية ومنطلقاتها.

وللإسلام –دون شك – فلسفته الإعلامية الخاصّة به. وفي ضوء هذه الفلسفة المستمدة من المصادر الأصلية للمنهج الإسلامي، تتحدّد معالمُ النشاط الإعلامي

داخلَ المجتمع الإسلامي وخارجه. ولقد وضع الإسلام أصولاً عامةً وقواعد كليَّةً لكافة جوانب العمليّة الإعلامية؛ ولكنَّ هذه الأصول والقواعد مبثوثةٌ في المصادر الإسلامية المتمثّلة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وفي اجتهاد فقهاء المسلمين وعلمائهم عبر العصور المتعاقبة. والإعلام اليوم غدا علمًا منظّمًا؛ ولذلك فإنَّ المسلمين بحاجة ماسّة إلى صياغة منظومة إعلامية ذاتيّة لهم، تحدّد معالم الهدي الإسلامي في النشاط الإعلامي من حيث:

أ - فلسفتُه الأساسية، وإطاره الفكريّ العام المبني على التصوّر الإسلامي للكون والحياة والإنسان وغاية الوجود الإنساني.

ب - غايتهُ الكبرى، ومنهجه الأصيل في تحقيق تلك الغاية.

ج - وظائفُه العامة والخاصة، ومدى ارتباط هذه الوظائف بالحاجات الواقعية لأفراد المجتمع، ومقدار استجابته للظروف المحيطة بهم.

د - أساليبُه وطرقُه في تقديم المضمون إلى الناس، ومدى مراعاة هذه الأساليب لخصائص الجمهور المتلقي للرسالة الإعلامية، وكيفيةُ تفاعله معه.

هـ - وسائلُه وقنواته المتنوّعة سواء التقليدية منها والحديثة، وخصائصُ الوسائل الخاصة بالإعلام الإسلامي والتي ينفرد بها عن غيره من المذاهب الإعلامية الوضعية كقنوات الاتصال الشخصي المنظّم، وألوان الاتصال الجمعي والدولي المتميزة، وكيفيةُ استثمارها وتوظيفها لخدمة أهداف المجتمع المسلم وغاياته.

و - نظمهُ وسياساته العامة والخاصة والأسس والضوابط التي يضعها الإسلام لتقنين تلك النظم وصياغتها، وترشيد السياسات الإعلامية التي يتبنّاها.

وهذا العمل الذي يستهدف صياغةَ منظومةٍ إعلاميةٍ إسلاميةٍ للمجتمع الإسلامي لن يتحقّق إلاّ من خلال اجتهاد عصري يقوم به علماء يمتلكون زادًا متينًا

من العلم الشرعي، فضلا عن امتلاكهم زادًا متينًا من العلم الإعلامي في جانبيه النظري والتطبيقي، مستفيدين من كل ما توصلت إليه البشرية من إنتاج يقره العقل والمنطق مستغلين ما توصلت إليه التكنولوجيا من ابتكارات لإيجاد مكانة لهم وإيصال رسالتهم.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر

١- ابن أمير الحاج محمد بن محمد بن محمد: التقرير والتحبير في شرح التحرير، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٨٣م.

٢- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف المغربية' الرباط، بدون تاريخ.

٣- ابن تيمية: درء التعارض، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكنوز الأدبية، الرياض، ١٣٩١هـ.

٤- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، بدون تاريخ.

٥- ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، تحقيق حامد الطاهر، دار الفجر للتراث، ٢٠٠٠م.

٦- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر العربي، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٧- ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، دار العاصمة، ١٤٠٨م.

٨- ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، الكويت، ١٩٨٦م.

٩- ابن قيم الجوزية: الروح، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار ابن حزم، الدمام، بيروت، ١٩٩٧م.

١٠- ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٨٧م.

١١- ابن ماجة محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني: سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار صادر، بيروت، ١٣٩٩ هجري، ١٩٧٩م.

١٢- ابن منظور، جمال الدِّين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت.

١٣- أحمد زروق الفاسي: قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار ليبيا للنشر والتوزيع والإعلان. ١٩٦٨م.

١٤- البكري بن محمد الدمياطي: إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر، ب بيروت١٩٩٨م.

١٥- الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى: سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد، إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٩٨٨م.

١٦- التهانوي محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي دحروج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.

١٧- الجرجاني السيد الشريف: التعريفات، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان، ١٩٨٤م.

١٨- الدسوقي والسنوسي: حاشية الدسوقي على أم البراهين تحقيق علي سامي النشار، دار الكتاب العربي. ١٩٧٢م.

١٩- السيد محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس، تحقيق أحمد الغامدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

٢٠- الشاطبي أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز، المكتبة المصرية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٢١- الشرواني عبد الحميد: حواشي الشرواني، تحقيق تركي الدهماني دار الفكر، بيروت، ١٩٨٠ م.

٢٢- الشوكاني محمد بن علي: السيل الجرار، تحقيق محمود بن إبراهيم زايد، دار الجيل بيروت، ١٩٧٣ .

٢٣- الطحاوي أحمد بن محمد بن إسماعيل حاشية الطحاوي علي مراقي الفلاح، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ١٣١٨هـ.

٢٤- علي الخطيب الشربيني: حاشية البجيرمي علي شرح المنهج، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م.

٢٥- الغزالي أبو حامد: المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ١١٩٧هـ.

٢٦- الفتوحي ابن النجار أبو البقاء أحمد: شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ.

٢٧- الفتوحي صديق حسن خان أبجد العلوم، تحقيق عبد الجبار الزكار، دار الرشيد، ١٩٨٤م.

٢٨- الفيومي المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق إبراهيم السامرائي، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٣م.

٢٩- القضاعى القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة: مسند الشهاب، تحقيق محمد رزق طرهوني، دار فواز للنشر السعودية، الإحساء، ط١/ ١٤١٢هـ.

٣٠- الكاشاني عبد الرزاق: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٦م.

٣١- الكاشاني عبد الرزاق: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٣٢- الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: الكليات، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤/ ١٤٠٦هـ.

٣٣- المقدسي عبد الله بن أحمد بن قدامة: روضة الناظر، تحقيق عبد العزيز السعيد، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م.

٣٤- المنهاجي محمد بن أحمد الأسيوطي: جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٣٥- النووي أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري: شرح صحيح مسلم، تحقيق محب الدين الخطيب، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، ١٩٨٣م.

ثانيا: المراجع

١- إبراهيم إمام، أصول الإعلام الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٥م.

٢- إبراهيم عبد الله: الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٩م.

٣- أ. س. رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف، ط ٤/ ١٩٣٨م.

٤- بكر أبو زيد: المواضعة في الاصطلاح، دار المؤيد، الرياض، ١٤١٧هـ.

٥- جمال سلطان: دفاع عن ثقافتنا، دار الوطن للنشر، ط١/ ١٤١٢ هـ.

٦- جيهان أحمد رشتى: الأسس العلمية لنظريات الإعلام، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت.

٧- حسن عبد الرؤف البدوي: سلوك الداعية وأثره في تبليغ الدعوة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، سنة ١٩٨١م.

٨- ريتشارد كمجيان: الأصولية في العالم الغربي، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة ١٩٨٩م.

٩- السيد محمد الحسيني الشيرازي، كتاب «المرجعية الإسلامية، رؤى في

الأساليب والأهداف»، دار العلوم، بيروت، ١٤٢٤هـ.

١٠- عبد الرحمن اللويحق: الغلو في الدين، مؤسسة الرسالة – ط١، ١٤١٢هـ.

١١- عبد القادر عطا صوفي: الأصول التي بني عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط١/ ١٤١٨هـ.

١٢- عبد الوهاب كحيل: الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي عالم الكتب، مكتبة القدسي، ١٩٨٥م.

١٣- عبد الله يوسف الجديع تيسير علم أصول الفقه، توزيع مؤسسة الريان، بيروت، ط١/ ١٤١٨هـ.

١٤- فيصل حسونة: اللقاء الثالث عن الإعلام الإسلامي، الندوة العالمية للشباب ١٩٧٦م.

١٥- المسدّي عبد السلام: المصطلح النقدي، مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع تونس، د-ط، ١٩٩٤م.

١٦- محيي الدين عبد الحليم: الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العلمية، مطبعة الخانجي، القاهرة، ط٢/ ١٩٨٤م.

١٧- هيثم طالب الحلي الحسيني، الجوانب الاستراتيجية في الحرب الإلكترونية، محاضرات جامعية، بغداد، ٢٠٠٠م.

١٨- هيثم طالب الحلي الحسيني، منظومات الاتصالات وشبكات المعلومات Data Link، رسالة ماجستير علوم عسكرية، بغداد ١٩٨٩م.

ثالثا: الدوريات

١- مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مؤسسة إنترناشيونال جرافيكس للتصميم والطباعة، ميريلاند، الولايات المتحدة الأمريكية، السنة الأولى، العدد الثالث، رمضان ١٤١٦هـ، يناير ١٩٩٦م.

٢- مجلة التأصيل، إدارة تأصيل المعرفة بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الخرطوم، السُّودان، العدد السادس، يناير ١٩٩٨م. والعدد التاسع، يناير ٢٠٠٢م.

٣- مجلة الحكمة، العدد ١٦/ ١٤٢٠هـ.

٤- مجلة القافلة: العدد الأول، المجلد الثاني والثلاثون، محرم ١٤٠٤هـ أكتوبر ١٩٨٣ هـ.

٥- برهان شاوي: مفهوم الدعاية ونماذجها. مقدمة تاريخية وتعريفات موجزة، منشور في:
www.shiralart.com/shiralart/iraqiwriter/member-articles/story-poem-m209.htm

Abstract

The concept is best suited for the media from an Islamic perspective is the concept of systematic, which is not the Islamic media gauges are constructed on the basis of geographical and spatial boundaries, or the historical positivism Limited, or practice the information wrong in life, but building these standards and criteria on the basis of local leading cadres of intellectuals, social and humanitarian-ups of the spirit of Islam and its values and perceptions College high, and on the basis legitimacy of controls that should be the media guided them. In addition, stick out in the different activities and realism practices.

Key words:

Media- Islamic- Problematic-The term- Islamization-Indigenization.

سادسًا:

اللُّغاتُ والتَّرجَمَة

Colton Johnson. New York: Scribner. 2000.

- ------- *The Countess Cathleen*, Vol. 1 of Dublin plays, London: T. Fisher Unwin Ltd. 1920. Digitized by the Internet Archive in 2008.

- Zipes, Jack. *The Oxford Companion to Fairy Tales*, Oxford New York: Oxford University Press. 2000.

New Delhi: Atlantic Publishers & Dist. 2002.

- Schuchard, Ronald. The Countess Cathleen and the Revival of the Bardic Arts, Essay. *The South Carolina Review* p. 27. Accessed: 2 December, 2014 <http://www.dolmetsch. com/024_Schuchard. pdf>

- Sherry, Vincent. *The Cambridge companion to the literature of the First World War*, Cambridge: Cambridge University Press. 2005.

- Skaff, William. *The Philosophy of T. S. Eliot*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.

- Stan, smith. *W. B. Yeats: A Critical Introduction*, Maryland: Rowman & Littlefield. 1990.

- Sternlicht, Sanford. *Modern Irish Drama: W. B. Yeats to Marina Carr* (2nd Edition). Syracuse, NY, USA: Syracuse University Press, 2010. ProQuest ebrary. Web. 8 December 2014.

- *The World Book Encyclopedia:* Volume IV Chicago: Field Enterprises, Inc. 1955.

- Thornley, G. C. and Roberts Gwyneth. *Outline of English Literature*, China: Longman. 2003.

- Wood, Michael. *Yeats and Violence*, Oxford and New York: Oxford University Press. 2010.

- Yeats, W. B. *The Collected Works of W. B. Yeats* Vol X: Later Articles and Reviews: Uncollected Articles, Reviews, and Radio Broadcasts Written After 1900. Ed.

Drama: A Revaluation, New Delhi: Vikas Publishing House. 1981.

- O'Donnel, William H. and Douglas N. Achibald. *The Collected Works of W. B. Yeats: Autobiographies*, Vol. 3, New York: Macmillan Publishing Company, Inc. 1999.

- Owens, Coilin D. and Joan N. Radner, . *Irish Drama: 1900 – 1980*, USA: The Catholic University of America Press. 2000.

- Pace, Roy Bennett. *English Literature*, Boston, New York, Chicago: Allyn and Bacon. 1918.

- Richards, Shaun. *The Cambridge Companion to Twentieth Century Irish Drama*, Cambridge, New York: Cambridge University Press. 2004.

- Rosenthal, M. L. *William Butler Yeats: Selected Poems And Four Plays*, New York: Macmillan Publishing Co., Inc. 1996.

- Russel, Nye. *Modern Essays*, Glenview: Scott, Foresman and Company. 1963.

- Sandberg, Lynn Stephanie. "W. B. Yeats and the Theatre of the Initiate": The use of ritual magic in the plays of W. B. Yeats. Diss. University of California, Santa Barbara UMI 1999.

- Schlegel, A. W. *Dramatic Literature*. Geneva: N. S. 1809.

- Sarker, Sunil Kumar. *W. B. Yeats Poetry and Plays*,

Poets: Poetic responses to English Poetry from Chaucer to Yeats, London and New York: Routlege. 2005.

- Howes, Elizabeth Marjorie and John Kelly. *The Cambridge Companion to W. B. Yeats*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006.

- Jeffares, Alexander Norman and Knowland, A. S. *A Commentary on the Collected Plays of W. B. Yeats*, Stanford and California: Stanford University Press. 1975.

- Jeffares, Alexander Norman. *W. B. Yeats: The Critical Heritage*, London: Routledge. 1997.

- Loizeaux, Elizabeth Bergmann. *Yeats and the Visual Arts*, New York: Syracuse University Press. 2003.

- Luckhurst, Mary. *A Companion to Modern British and Irish Drama:1880 –2005*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 2006.

- Macleod, Fiona. *The Later Work of Mr. W. B. Yeats*, The North American Review, Vol. 175, No. 551 (Oct., 1902), University of Northern Iowa. <http://www.jstor.org/stable/25119312> Accessed: 16/11/2014.

- McAteer, Michael. *Yeats and European Drama*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. 2010.

- McCready, Sam. *William Butler Yeats Encyclopedia*. Westport, CT, USA: Greenwood Press, 1997. ProQuest ebrary. Web. 11 December 2014.

- Misra, K. S. *Twentieth Century English Poetic*

London and New York: Routledge. 1998.

- Chaturvedi, B. N. *T. S. Eliot*, Allahabad, Delhi: Kitab Mahal Pvt. Ltd. 1963.

- Coyle, Martin. et al. *Encyclopaedia of Literature and Criticism*. Cardiff: University of Wales. 1988.

- Donoghue, Denis. *The Third Voice: Modern British and American Verse Drama*, New Jersey: Princeton University Press. 1966.

- Drabble, Margaret. *The oxford Companion to English Literature*, Oxford, New York: Oxford University Press. 2000.

- Eliot, T. S. *Selected Essays*. Delhi: Doaba Publications. 2000.

- Felton, R. Todd. *Journey into Ireland's Literary Revival*. Berkeley, CA, USA: Roaring Forties Press, 2007. ProQuest ebrary. Web. 11 December 2014.

- Ferber, Michael. *A Dictionary of Literary Symbols*, Cambridge, New York: Cambridge University Press. 2007.

- FitzGerald, Mary and Finneran Richard J. *The Collected Works of W. B. Yeats*, Volume VIII: The Irish Dramatic Movement, New York: Scribner. 2003.

- Holdeman, David. *The Cambridge Introduction to W. B. Yeats*, Cambridge and New York: Cambridge University Press. 2006.

- Hopkins, David. *The Routlege Anthology of Poets on*

References

- Allardyce, Nicoll. *The Theory of Drama*, Delhi: Doaba House. 1969.

- ------ ------ *British Drama*, New Delhi: Doaba House. 1973.

- Arkins, Brian. Reimagining Ireland, Volume 19: *The Thought of W. B. Yeats*. Bruxelles, BEL: Peter Lang AG, 2010. ProQuest ebrary. Web. 7 December 2014.

- Barrett, H. Clark. *Representative One-Act Plays by British and Irish Authors*, Boston: Little, Brown, and Company. 1921. Digitized by the Internet Archive in 2008.

- Black, Joseph. et al. *The Broadview Anthology of British Literature*, Concise Edition, Volume B. Canada: Broadview Press. 2008. 2 December, 2014.

<https://books. google. com. sa/books?id=hJI_vgWiJiMC&printsec=copyright&source=gbs_pub_info_r#v=onepage&q&f=false>

- Bloom, Harold. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, New York and Oxford: Oxford University Press. 1997.

- Brandon, George Saul. *Age of Yeats: the Golden Age of Irish Literature*, New York: Dell Publishing Co., Inc. 1964.

- Carter, Ronald, and John McRae. *The Routledge History of Literature in English: Britain and Ireland*,

Yeats dedicated a reasonable period of his time to a motivated program of lessening the distance between poetry and the theatre in order to attract the audience's attention to the realities which they are apt to forget under the pressure of their worldly affairs. He struggled to build a verse which appeared to have been carved out of living speech because he believed that verse should be capable of working on its listeners' minds unobtrusively. "Yeats deserves to be considered as an influence on the Irish drama, for he … touched off a new dramatic movement in Ireland. He introduced the poetic drama and inducted a semblance of the Japanese Noh drama in the Irish theatre" (Sarker, Sunil Kumar. 2002. p. 305).

To sum up, the poetic plays of W. B. Yeats have found a permanent scene in the repertory of English poetic dramas for the modern stage. "Although William butler Yeats has been celebrated more as a poet than as a dramatist, from another angle of vision poetic drama was central to his artistic life" (Owens, D. Coilin and Joan N. Radner. 2000, p. 38). The skill of the poet is evident in his choice of language. His poetic plays are of great merit. They, to a great extent, have solved the problems of poetic drama, and Yeats has shown convincingly that poetic drama is possible in the modern age. Through both his essays and his practical verse plays, W. B. Yeats has successfully and tangibly contributed to the revival of the English poetic drama in the twentieth century.

Conclusion

These plays and the previous ones of W. B. Yeats, denote Yeats's career as a creative, and ingenuous writer, as a poet-playwright, and a social commentator. His poetic plays together, with his poetry and other literary writings, proffer the readers with a precious documentation of the competing demands of poetic technique on the modern stage. To a great extent, he was preoccupied and concerned with the problem of writing modern poetic plays. In the twenties, poetic drama is the most difficult genre of literature to be composed.

Yeats determined his plays to reach out more to the audience with his poetry. He insisted that poetic drama should be able to appeal to and fascinate a few interested numbers of spectators, and since poetry finds its uppermost fulfillment in the theatre, the poetic and the dramatic can be integrated.

W. B. Yeats asserted that people should go to see poetic plays for spiritual excitement and for experiencing a dreamlike state in which they surmount the daily problems and worries of life that press strongly on their thoughts and hearts, claiming insight into the depth of the human heart, naturally emphasized the spiritual dominance of the theatre.

The sequence of events in a dramatic plot does not need to be severely logical. Part of the action may be symbolical, and even the abnormal and irrational are allowed in the body of action.

finer way for the imagination: to persuade by the thing seen, rather than by the thing shown. But it is not the way of Drama, whose end is to be achieved by methods of illusion other than those of cadence and color." (Macleod, Fiona. The North American Review, Vol. p. 483). Moreover, we realize the poetic aspects of the plays such as imagination, color and paying attention to cadence which refers to the highest poetical element proving the crafty of Yeats as a poet dramatist.

That I would die and go to her I love؛
The years like great black oxen tread the world,
And God the herdsman goads them on behind,
And I am broken by their passing feet. p. 103

The play tells about “how to turn an Irish folktale into a verse-play, how landlords should care for their tenants” (Richards, Shaun. 2004, p. 38).

The Countess Cathleen “and its lyrics had become, as Yeats desired, ‘indissoluble’ … he recalls the Countess Cathleen’s dying words and becomes suffused with a ‘soft liquid joy’ as the verses crooned in the ear of his memory” (Schuchard, Ronald. p. 27). An obvious imaginative portrait of the noble countess and her sacrifice is presented remarkably in the poetical lines pronounced by Cathleen addressing Oona and Aleel as a mark of heroic deep meaning and poetic:

Bend down your faces, Oona and Aleel؛

I gaze upon them as the swallow gazes

Upon the nest under the eave, before

She wander the loud waters. Do not weep

Too great a while, for there is many a candle

On the High Altar though one fall. pp. 98-99

In his plays, *The Land of Heart's Desire*, and *The Countess Cathleen*, and may be in others, Yeats “does not convince dramatically. In these he persuades. It may be the

The light heats down؛ the gates of pearl are wide.

And she is passing to the floor of peace,

And Mary of the seven times wounded heart

Has kissed her lips, and the long blessed hair

Has fallen on her face ؛ the Light of Lights

Looks always on the motive, not the deed,

The Shadow of Shadows on the deed alone. p. 118

The play is totally poetic with grand amazing rhythms such as the following lines chanted by Cathleen directed to the poet, Aleel:

Do not hold out to me beseeching hands.

This heart shall never waken on earth. I have sworn,

By her whose heart the seven sorrows have pierced,

To pray before this altar until my heart

Has grown to Heaven like a tree, and there

Rustled its leaves, till Heaven has saved my people. pp. 58-9

After the negotiation with the demons, "she has only minutes" to live, as one of the demons says. When she dies, she is forgiven in favor of her sinfulness since she struggled to lend a hand to the people. After the Angel has guaranteed exoneration for Cathleen, her foster mother, Oona terminates the story with the following stunning verse lines:

Tell them who walk upon the floor of peace

symbolizes a contest between good and evil, between a material existence and a spiritual existence. Cathleen did not change her feeling or passion against her lover, the poet Abel, who begged her to look after her own life and keep away from despair and dismay in life. There is an outward conflict in this play, which show the dramatic conflict required to arouse passion. Consequently, the lack of dramatic conflict turns the poetry undramatic. It may be thus rightly said that this play, as well as *The Land of Heart's Desire*, depend more upon their poetic strangeness than upon dramatic power.

The play is rich with lyrical passages and short poetical speeches which are of sovereign value and arresting beauty, apart from the dramatic context such as the speech of Mary with the two Merchants when she sings:

Destroyers of souls, God will destroy you quickly.

You shall at last dry like dry leaves and hang

Nailed like dead vermin to the doors of God.[1]

The play is clearly dominated by striking imaginative and symbolic poetry overwhelming it all such as the following lines by The Angel who says:

---

(1) Yeats, W. B. 1920. *The Countess Cathleen*, Vol. 1 of Dublin plays, London: T. Fisher Unwin Ltd. Digitized by the Internet Archive in 2008. p. 32 [all quotations on *The Countess Cathleen* are quoted from this edition and pages are used after the quoted lines].

of what they saw as an elitist and anti- Catholic portrayal of one of the greatest tragedies in Irish history, the Great Famine of the 1840s. In the play, the title character offers to sell her soul to the devil to earn money for her starving tenants" (Luckhurst, 2006, p. 91).

The Countess Cathleen, "a play in blank verse," (Drabble, Margaret. 2000, p. 237) has seen many alterations and revisions. The main character in this poetic play is a girl called Cathleen, who appears as a noble and brave figure "sells her soul to certain demons for money that the people may not be compelled by starvation to sell theirs" (O'Donnel, William H. and Douglas N. Achibald. 1999, p. 308).

She sells her soul to the devils for the upliftment of Ireland and not like Dr Faustus, who sold his soul, flesh and body to devil for nothing more beneficial than twenty-four years of magic and black art. The Countess Cathleen sacrifices herself to rescue and save her people from starvation and poverty. The demons appropriate her money and stop her from serving her poor people. In that case, she obliges the demons to bring back the peasants' souls in replacement for hers, which she is ready to sell in order to protect the peasant from the demons.

Her sacrifice transformed her character and personality into the status of a heroine. The sacrifice of the heroine Cathleen's soul to devils makes her more virtuous than an ordinary human being. The play, *The Countess Cathleen*,

In addition, she is allured by the fascination of the fairy world where, as her mind wishes, freedom and beauty are limitless؛ there is only joy and happiness. Finally, she decides to desert her hearth and follow her heart searching for wisdom and endless joy, happiness and singing. But her isolated heart is shriveled with loneliness. She desired to get immortality but on the contrary, what she finds is a catastrophe because life is not just a sentiment or a dream.

The Countess Cathleen (1912)

Akin to many of Yeats's plays, *The Countess Cathleen*, formerly *The Countess Kathleen*, a poetic drama, was motivated by the Irish folklore. Yeats frequently revised the play for several years to bring it to line with the developing revelation of poetry on the stage. The play is derived from a French story in a time of starvation and deprivation, Satan sends demons to Ireland in order to bargain the souls of the starved people. While the farmers are ready to merchandize, and get costs according to their relative sinfulness, the great property owner Countess Cathleen is shocked by the unending loss of countless powerless souls. The virtuous noblewoman main character, Cathleen places her huge domains and riches, "retaining only her castle and its surrounding pastures" (Jeffares, Alexander Norman and Knowland, A. S. 1975, p. 5) in order to nourish the peasants, nonetheless the demons prevent her in every try. Eventually, she sacrifices her soul to save the poor. "Yeats's drama *The Countess Cathleen* (1899) drew fury …, critical

misery:

You shall go with me, newly-married bride, …

Where beauty has no ebb, decay no flood,
But joy is wisdom, Time an endless song.
I kiss you and the world begins to fade. p. 387

Even though the husband, Shawn, trying his best and persuading his wife not to leave him and her house, the sprite kisses Mary, immediately she deceases in Shawn's arms thinking of life in the fay domain and unrestricted from human obligation. This drama utilizes considerably traditional legends of Irish mythology such as key motifs of growing old and elude from the loads of life.

The play is criticized as a play of womanish introspection and of little dramatic interest. It depicts the ambition and desire for immortality, “appeared … in 1894, becoming Yeats’s first play to reach the stage and marking the first step in his lifelong quest to win a place for poetic drama in a theatrical world dominated by other modes” (Holdeman, David. 2006, p. 23). As it is mentioned earlier, the chief character is the heroine Mary, “a dreamy girl prefers her own dreams and a wandering voice of the night to the priest,” (Yeats, W. B. 2000, p. 94) who was attracted and induced by the fairy boy to be immortal. She tries to fight two inner conflicts until she becomes sick. She wants to be loyal to her family and the restrictions and traditions of her society, and at the same time, she cares for the fairy boy.

Shawn grieving. She moved out to an imagined Aden where:

The wind blows over the lonely of heart

And the lonely of heart is withered away,

While the faeries dance in a place apart,

Shaking their milk-white feet in a ring,

Tossing their milk-white arms in the air؛

For they hear the wind laugh, and murmur and sing

Of a land where even the old are fair,

And even the wise are merry of tongue؛

But I heard a reed of Coolaney say,

"When the wind has laughed and murmured and sung

The lonely of heart is withered away!" p. 381

The play deals essentially with lacking themes such as dreams, hopes and age. It involves itself with significant themes similar to hopefulness, reveries and oldness. Shawn and Mary Bruin are pair who have newlywed. The couple dwells in a small house with parents of Shawn. An elf kid enters their being. The fay is primarily received with kindness by the Bruin family. Nevertheless, it is obvious that there is something doubtful about this fairy visitor standing against Christianity. Her role is to concentrate on how life is ephemeral for mankind attempting to decoy Mary into the fairy realm where there is no death and

But I can lead you, newly-married bride,

Where nobody gets old and crafty and wise,

Where nobody gets old and godly and grave,

Where nobody gets old and bitter of tongue,

And where kind tongues bring no captivity,

For we are only true to the far lights

We follow singing, over valley and hill.[1]

The above lines clearly confirm the poetic style used by Yeats showing grand symbols telling the reader Yeats ingenuity.

The aged characters grasp that the child is not a human being only after Father Hart has eliminated the cross. The fay now is liberated to carry out her magic charm on Mary. Mary is utterly fascinated by the song and dance of the fairy child while the peasants congregate round Father Hart in hopeless fear. Mary repents of her obstinacy but it is in vain, it is too late. According to Christianity, the priest is incapable to rescue her owing to getting rid of the cross. Mary is now lifeless only white body is left, leaving the

(1) Barrett, H. Clark. 1921. *Representative One-Act Plays by British and Irish Authors*, Boston: Little, Brown, and Company.

Digitized by the Internet Archive in 2008. p. 388 [all quotations on *The Land of Heart's Desire* are quoted from this edition and pages are used after the quoted lines.]

his lyric and dramatic works the best-known is probably *The Land of Heart's Desire*, an exquisite fairy play" (Pace, Roy Bennett. 1918, p. 387). Additionally, "One folkloric motif that Yeats was preoccupied with …, in the play *The Land of Heart's Desire*, was that of the changeling: a human person is enticed away by the fairies, who substitute one of their own in his or her place" (Arkins, Brian. 2010, p. 46).

The play "begin[s] in a peasant setting, a family conversing across the dinner table with the local Priest, little Mary Bruin newly married to the family's eldest son Shawn" (Sandberg, Stephanie Lynn. 1998, p. 52). Furthermore, it "was the first play by WBY to be produced commercially. … The play takes place in a cottage in Sligo and shows a young newly married woman, Mary Bruin, torn between her responsibilities as a wife and her wish to escape with the fairies to the Land of Heart's Desire (McCready, Sam. 1997, p. 219).

This poetic play is diligently connected to his affection of his homeland, Ireland and the several folklores and legends that socialize there concerning leprechauns and a form of wonderland where persons were lured to cross the threshold. Fascinatingly, this was the principal play of Yeats to be executed in public, and it was operated in London for approximately a month and a half.

Mary is deeply enthralled by the anecdote of the fay Princess Edain who chases a tone to the desired land describing the place as an Aden, singing:

doubted that it was the rage and frenzy of watching the play which led some men to violence and their death. In this play, the action reveals the struggle between typical causes and personal dreams. However, the play lacks sustained dramatic interest.

The Shadowy Waters (1904) is quite a long and complicated play. Its dramatic diction is weak and effeminate. It is a "verse play. The poet and his muse provide the theme for this semiautobiographical verse play. … WBY initially wrote the work as a dramatic poem, and after giving it to some actors to speak, he was encouraged to rewrite it for the stage" (McCready, Sam. 1997, p. 352).

Yeats started to refine it after it was performed in 1904 and 1905. His aim was to avoid and cultivate its symbolic extravagance because it was too full of symbolical ideas. Yeats himself portrays this play as static and criticizes it in his letter to Arthur Symons as a play full of poetical elements, which made it useless and threadbare and over-dramatic.

The Land of Heart's Desire (1894)

The earlier plays of W. B. Yeats were refined, revised and improved many times until they were finally shaped as they are found nowadays. *The Land of Heart's Desire*, "a revolting burlesque of Irish … religion," (Brandon, George Saul. 1964, p. 18) expresses his youth and youthful poetry. This play indulged in the revival of the Celtic dawn. "Of all

1933 and 1934. *The Resurrection* was produced between the years 1925 and 1930, and *The Word upon the Window Pane* was written in 1930. The vital and central element of this group of plays is that of the masked dancer.

The second division comprises the following plays: *The Herne's Egg* (1935), *Purgatory* (1938), and *The Death of Cuchulain* (1938), "was not the first Yeats wrote, but it was the only one retained for performance" (McAteer, Michael. 2010, p. 114). In this category of plays, the stress and focus is laid upon the hero's struggle and at the end, God keeps the resolution of the hero's fate. The next two plays, *The Hour Glass* and *The Player Queen* stand aside and both of them can be attributed to the first category. *Cathleen Ni Houlihan* (1902) is one of Yeats' striking plays symbolizing Ireland as a free state. He was occupied by making Ireland to be represented on the stage. He was longing for the "rediscovery of myth and legend which allowed Yeats … to bring such figures as Cuchulain … into [his] works as symbols and expressions of Irishness past and present" (Carter, Ronald and john McRae. 1998, p. 363). Yeats was aware of the requirement of reclaiming the stage for exemplifications of the evolving Ireland.

"Yeats is a poet almost everyone associates with violence" (Wood, Michael. 2010, p. 7). In addition, "Yeats, whose ghostly intensities … are mixed with a disinterested enthusiasm for violence, violence largely for its own sake, succeeded brilliantly in making the dead return" (Bloom, Harold. 1997, p. 153). He was among those people who

The next play is *The Dreaming of the Bones*. It is the third play in this series of the Noh plays and is a static play and it lacks dramatic conflict. The orientation used in the play changes its atmosphere to become a play of thriving adaptation of the Japanese Noh tradition. The following two points present the qualities of the Japanese Noh drama. “In the Noh the central situation is often the meeting with a ghost, god, or goddess at some holy place or tomb.... b) The play also conforms to Noh convention of ‘playing upon a single metaphor” (Misra, K. S. 1981, p. 37).

The last play of this series is *Calvary*, which tells the story of Christ on the day of his crucifixion. “Herons (or hernes) frequent Yeats’s poems and plays, notably in the brief play *Calvary*, where it may stand, mysteriously, for Christ’’ (Ferber, Michael. 2007, p. 97). *Calvary* is not consummately a Noh play. Yeats achieved a design his “ideas confirmed by the aristocratic, impersonal and stylized drama of the Japanese Noh plays, whose actors also wore masks and moved with carefully choreographed gestures (Stan, smith. 1990, p. 86). Irrespective of that, there are some features of Noh style, such as songs, masked actors and repetition of a single metaphor. In this ritual play, Christ sacrifices, according to the Christian religion, his life to rescue and redeem the wrong doers of the human beings.

The rest of W. B. Yeats’s plays are divided into two categories. The first division is made up of the following plays: *A Full Moon in March*, *The King of the Great Clock Tower*. These two plays were produced during the years

been impressed by the Noh plays. In this play, Yeats has constructed verse, ritual, music and dance, in accordance with action and unity with costume and gesture. But he did not totally succeed in realizing the ideal of unity. In *Four Plays for Dancers*, his success is measured by his ability to realize the ideal of poetic drama.

The Only Jealousy of Emer, "Yeats' deeply autobiographical play, (Wood, Michael. 2010, p. 64). is the second play in this new series. It is more complicated than the first one, but its design is better. The action of the play is a consequence to *On Baile's Stand*, which talks about the tragic death of the protagonist, Cuchulain, "a character in several of Yeats's early poems and plays" (Hopkins, David. 2005, p. 264), in his conflict with the waves of the sea.

In *The Only Jealousy of Emer*, the central figure is the wife Emer. She is presented with Cuchulain's mistress, Eithne Inguba, carrying the body of the dead hero, Cuchulain, to a cottage of a fisherman. Like *Four Plays for Dancers*, the central point is the conflict between the self and the image. Brisrik, the maker of discord, has possessed the body of the hero. Sidhe, the dancer, offers her help to release the hero's soul to life again but with a condition. This stipulation is that Emer should renounce her love to him and because Emer loves him, she agrees to the proposal and it is important for her that Cuchulain returns to life. With the new change of life, Emer feels that her soul is defeated but she considers that it is her fate which she has chosen.

personal experience and literary structure into a comprehensive illustration of life. The Noh collection of plays altered Yeats's thought unto artistic drama.

Besides, "In one of Yeats's last poems he remembers the themes and stories of his early poems and plays in verse, and their grand heroic characters, and recognizes that he was attracted by their appearance and not by the reality that lay behind them" (Thornley, G. C. and Roberts Gwyneth. 2003, p. 182). As a result, he intended to make his new writing indirect, symbolic, and different from his preceding plays. This kind of drama was designed to be both lyrical and mysterious. One of its principles was remoteness from life and reality. This new aspect of drama helped Yeats to proceed to a new milieu different from his first dramatic inspiration. Allardyce Nicoll sheds light on the effects of the Noh plays on Yeats, saying:

In the works of W. B. Yeats… this Japanese influence was freely acknowledged, and his plays provide an illuminating illustration of the way in which this influence produced a complete change in orientation. In his earlier writings, Yeats had been dominated almost completely by the Elizabethan style, which he sought to mould into a new shape by his lyrical imagination (Allardyce, 1973, p. 313).

Yeats became more interested in an elitist drama, which is based on ideas about the Japanese Noh drama and directed towards an audience of few chosen people. *Four Plays for Dancers* is the first play Yeats wrote after he had

character of the play. She is so beautiful as to be equally compared with the legendary Helen.

"Among English writers, or to be more accurate, writers in English, the idealist side of Symbolism made a particular appeal to W. B. Yeats who, from his early twenties, was interested in the occult and in the world of Irish legend" (Coyle, Martin. et al. 1988, p. 305). The collection of Japanese Noh plays (1913 – 14), which Ezra Pound translated into English, satisfied W. B. Yeats's heart and desire deeply. He decided to link the technique, symbolism and ritualistic quality of the Noh plays with the Irish mythological and legendary stories. For Yeats, Symbolism and the spiritual "residue becomes a way of conferring meaning (however terrible) or of seeking meaning. Symbolism now acts in and on the history that has complicated it along with the other constituents of lyric form" (Sherry, Vincent. 2005, p. 78).

The Noh drama is a sequence of disconnected plays liberally designed to deal with a minor number of symbolic theater followers. The Noh plays granted Yeats with three equipment, (a) an elegant store of non-verbal phrase which could unshackle the mind from the will by the formal environment of its eloquence, (b) a theatre-form of demonstrated strength, a means of unifying and of understanding his material, a way of distinguishing the natures latent in it؛ and (c) a means of undercutting the sheer demonstration of the superficial of life. They have the ability and capability to incorporate different features of

firmly endeavored to make poetic drama a source of moral and spiritual uplifting of the secular audience. Yeats “asks for an audience of no more than fifty or a hundred” (McAteer, Michael. 2010, p. 115).

The King’s Threshold is one of his first plays that indicate his mastery and success over dramatic craft. It was revised several times till it reached its perfection and was fit to be staged. Yeats had acquired a good deal of poetry as such in the process of writing his plays. In *The King’s Threshold*, Yeats shows that the world of poetry lovers cannot be in accordance with the emotionless majority of people. K. S. Misra asserts that “The play has the unity and concentration of classical drama, and a variety of incidents and characters, which are sharply and vividly depicted. But it is static because the central situation undergoes no dramatic development and the hero no tangible transformation, inasmuch as his ecstasy does not grow out of the action” (Misra, K. S. 1981, pp. 29–30). In this play, the poetry used is dramatic and lyrical, and it registers certain development over his previous plays. The essential metaphors and symbols are suitably woven into the play’s texture, making it better than his previous play.

Deirdre is another mature and successful play of Yeats. It is a tragedy of passion. It has better characterization and more compact construction. *Deirdre* is a “retelling of an ancient Irish myth involving love and loyalty” (Felton, R. Todd. 2007, p. 3). Its importance lies in its popularity as an Irish legendary story. Deirdre is the heroine and the main

The achievement of Yeats in the establishment of poetic drama for the modern stage is unique even though he does not have many followers to develop his style. He altered his method of early plays and chose some of the Noh techniques and style, which satisfied his ideal dramatic form.

Yeats believed that it is difficult to satisfy all the audiences, their tastes and dispositions. So he preferred a new form of aristocratic drama that needed sophisticated spectators to understand and encourage the use of poetry on the stage. “Yeats developed a complex theory of masks to account for human character, and in many of his own plays he returned to ancient Greek or Japanese styles of masked acting to bring out the essential role of artifice in life” (Ferber, Michael. 2007, p. 216).

Yeats’ historical significance in respect of the revival of poetic drama remains indisputable. It remains indubitable because of the size of his dramatic output, the variety of plays that he wrote, and because of the measure of success that attended his efforts to reform the old blank verse and build a new and modern measure to take its place as a medium of poetic drama in the modern age.

Yeats’ adoption of a foreign form prevented the possibility of its naturalization on the English theatre and its symbolic and allusive nature placed it beyond the comprehension of the popular audience. In this respect, Yeats presents an interesting contrast to T. S. Eliot, who

He tried different ways to establish a new means of poetic drama. It is rightly observed that “by 1917 when Yeats’s efforts to create poetic drama had reached the peak, he was not writing for the Irish National theatre but for private drawing-room, and took for his model not a native but an exotic form” (Misra, K. S. 1981, p. 48).

During his long period of experimenting with drama and poetry, Yeats made a definite contribution to the development of modern poetic drama. The use of blank verse in *The Four Plays for Dancers*, a chamber poetic drama for the delight of a few” (Jeffares, Alexander Norman. 1997, p. 408), is nearly similar to the verse in the play *Deirdre*, but it is marred by the use of songs. In *Purgatory* and *The Herne’s Egg*, the use of versification is generally different from the blank verse. In many plays of Yeats, songs seem to be a kind of Psalmody. Moreover

Yeats had expressed the idea that the purpose of rhythm is ‘to keep us in that state of perhaps real trance, in which the mind liberated from the pressure of the will is unfolded in symbols’ when this liberation has been achieved, the action and the words … can make their effect. Dance, music, masks, and costume, in addition to their parts ‘within the play, ’ prepare the audience to receive the full impact of the drama. In this respect they illuminate the theatre-form by preparing the audience to experience it in the most sensitive, will-less spirit (Donoghue, Denis. 1966, pp. 52 – 3).

plays of the nineteenth century were nearer to the blank verse of the Elizabethan age. He desired to avoid the over use of iambic but he used some alliteration. He aspired to use sort poetry that is dramatic because it creates opportunities for the expression of a full range of emotions. Yeats realized that a successful dramatist in the modern age needs to use the elasticity and spontaneity of the spoken language, and this language must be gracious enough to affect the hearer, as the same as poetry attains. The verse used in drama needs to be appropriately flexible to express the pettiness of everyday talk.

W. B. Yeats wanted to write the kind of poetic drama that was meant to be tragic. In a tragedy, strong passions lead to a kind of purgation where the spectators are left with calm minds at the end of the show or after reading a play. A pure tragedy arouses strong and mighty passions and feelings. The tragic play, according to W. B. Yeats, is a passionate art because it is concerned with the consequence of the human soul against some obstacles that threaten its existence. Tragedy is influenced by archetypal figures and symbols of universal humanity. The spectators, in a tragic play, share with the protagonist the same feeling, and they undergo the same exaltation.

The dramatic works of W. B. Yeats represent his overall contribution to the revival of poetic drama in the first three decades of the twentieth century. The miscellaneous plays that he wrote measure his great efforts and will to reform and renew the Elizabethan blank verse.

practitioner of drama and a theorist. “In his own drama, Yeats sought to recover the earlier verbal energies of the English language and the poetry of the carnivalesque” (Luckhurst, 2006, p. 25). In addition, the “Yeatsian drama was not just an important alternative tradition in modern theatre but represented more fully … the fundamental framework of world drama as it flourished in Greece in the fifth century” (Howes, Elizabeth Marjorie and John Kelly. 2006, p. 105). He has endeavored, through large body of his critical essays, reviews, and introductions, to make the stage an arena of excitement, intellectual joy and a place of liberation. “Eliot himself acknowledged the contribution made by Yeats in the sphere of poetic drama, for it was due to him that the idea of the poetic drama was kept alive when everywhere else it had been driven underground” (Chaturvedi, B. N. 1963, p. 52).

In one of his essays, ‘The Tragic Theatre’ (1910) Yeats depicts prose drama as a fancy of mundane existence. Prose drama is different from poetic drama where poetry escapes the bounds of place and time. Therefore, Yeats grew up experimenting with verse plays opposing prose drama in the Abbey Theatre. His plays “demonstrate his genius as a poetic dramatist” (Rosenthal, M. L. 1996, p. xlii). Through the long time he spent in writing verse plays, he was eager to cultivate it to be used in place of the popular prose drama.

One of the biggest challenges that Yeats endeavored to achieve was that of creating poetic drama that is different from that of the nineteenth century and earlier. The poetic

Theatre was an English lady, Miss Annie Horniman. Though the Irish drama at the beginning of the twentieth century was obviously a new extension of the English drama, it preserved its themes and atmosphere as Irish. The plays performed in the Abbey Theatre are characterized as Celtic and fashioned in the fairy-world. Yeats "turned to fairy tales and other antirealistic forms to bring poetry and spiritual meaning back into the theatre" (Zipes, Jack. 2000, p. 139).

The verse bears marks of imaginative vitality. Poetic drama proved popular in the Abbey Theatre whereas prose drama, which was written by dramatists such as Shaw, Arthur Pinero and Henry Arthur Jones, was influential in London's theatres. K. S. Misra remarks that the theatre in Ireland had a real advantage over the theatre in England. This advantage is the opulent creation and cultivation of poetic plays by its practitioners such as W. B. Yeats.

William Butler Yeats — Ireland's greatest poet and arguably, … the foremost poet of the English language in the twentieth century— employed the phrase 'the Celtic Twilight' as the title of his book of Irish folklore published in 1893, using it to describe the literary and artistic mood in Ireland …, a romantic mood of shadowy mysticism and mournfulness (Sternlicht, . 2010, p. 12).

W. B. Yeats is an eminent pioneer in the field of poetic drama who has played an important role in its revival at the beginning of the previous century. He was both a

and in prose drama that is remote from real life like my Hour-Glass. We must get rid of everything that is restless, everything that draws the attention away from the sound of the voice, or from the few moments of intense expression, whether that expression is through the voice or through the hands (FitzGerald, Mary and Richard J. Finneran. 2003, p. 27).

As a result, Yeats, along with some of his enthusiastic close friends, founded the Abbey Theatre, which was once called The Irish Literary Theatre. It “rapidly became a focus of the Irish Revival” (Drabble, Margaret. 2000, p. 2). Additionally,

The Abbey Theatre in Dublin has played a patent role in the revival of poetic drama in Ireland in the first half of the twentieth century. W. B. Yeats greatly contributed to the foundation of the Abbey Theatre with a support and assistance by Lady Gregory. Yeats, Martyn, and Lady Gregory spent much of … summer planning the venture they initially christened the Irish Literary Theatre. Lady Gregory saw the project as a chance to do important work for her country while fulfilling her own ambitions. In Yeats she saw a talented young man who desperately needed her help (Holdeman, David. 2006, p. 37).

Lady Gregory was a playwright who supplied much of the dialogue of W. B. Yeats’s *Cathleen Ni Houlihan*. She wrote plays such as *Devorgilla* and *The White Cockade*. Another figure who has helped in constructing the Abbey

other characters and an audience according to particular circumstances dictated by plot action" (Skaff, William. 1986, p. 104). "William Butler Yeats was born in the Dublin suburb of Sandymount on 13 June 1865" (Black, Joseph. et al. 2008, p. 1140). He is an eminent poet and a playwright and was interested in the revival of poetic drama to make the theatre a real place for the liberation of imagination for the audience of the twentieth century.

Yeats developed new theories of poetic drama and its performance that quickly began to affect both his plays and lyrics. He hated the ''realistic'' theatrical traditions established by such playwrights as Henrik Ibsen and Bernard Shaw: these put too much stress on the merely material world. Instead, he sought to synthesize drama's customary emphasis on action and conflict with modes of visual and verbal minimalism intended to produce visionary theatrical experiences. (Holdeman, David. 2006, p. 46).

In his pursuit of poetic drama, Yeats castigated the public and commercial theatres. He felt that if poetic drama had to succeed in modern age, poet-playwrights would have to find a new type of theatre which would not be commercial but a new literary space entirely for themselves. Then, the poet-dramatists would be able to create and develop their aims without any interference from the 'vulgar' and the commonplace. For such ideas, Yeats commented saying:

We must simplify acting, especially in poetical drama,

that is both theatrical and reasonable for the action it provokes. In a poetic drama, poetry and action are made integral to each other. They are not brought together randomly but they are indistinguishable.

An enjoyable verse play needs to have two things: a rhythm and the power to express individual character. In a poetic drama the words in verse have potentially a richer meaning than those used in prose drama. Coleridge, in *Biographia Literaria*, confirms that the nature of poetic expression and its depth can be better achieved in verse than in prose. Some prose plays are more limited in their depth and intensity of expression than verse plays because poetry will greatly intensify the expression. A poetic drama has enough flexibility to convey whatever and is much more 'transparent' than the prose drama. Intrinsically, verse is suitable compound to prose as dramatic language because verse can provide better opportunities for the interplay of action, emotion, and mood.

The dramatic verse differs from other ordinary verse. In a poetic play, verse constitutes the third voice of poetry, in which the poet is "saying, not what he would say in his own person, but only what he can say within the limits of one imaginary character addressing another imaginary character" (Eliot, T. S. 2000, p. 80). William Skaff, in 'The Poetic Drama and the Dramatic Poem', defines poetic drama saying that "poetry expresses the most intense emotion only with a dramatic situation consisting of a persona whose identity is separate from the author's, and who addresses

prose drama, the significance is external. But the inner significance and importance of poetic drama is tangibly felt. Poetic drama is supposed to bind greater power to express moods, moments, and feelings more than prose drama. Therefore, poetry and drama are not two isolated elements. They create one body. Drama is integral to verse and poetry turns toward drama. From this point of view, drama and poetry are fused together. Thereby, drama and poetry are intimately associated together as a dramatic work can be considered from "a double point of view, how far it is poetical, and how far it is theatrical. The two are by no means inseparable" (Schlegel, 1809, p. 31). As well as the "poetic volumes of *The Shadowy Waters* is a further indication that the absolute separation of the two literary forms [poetry and drama] is finally not possible for Yeats" (Howes, Elizabeth Marjorie and John Kelly. 2006, p. 106). In addition, "Yeats's career as a playwright, … is inseparable from his career as a poet" (Loizeaux, Elizabeth Bergmann. 2003, p. 88).

As such, in a poetic play the audience comes to appreciate the meaning of poetry and also the musical harmony that strengthens the passionate impression of the sight. A poetic drama is thus as worldwide and natural as music. It affords greater pleasure than prose drama؛ the spectator of a verse play will enjoy at least, two things - first, a story with its plot, events and action, and secondly, the sense of poetry, music, and rhythm. Consequently, a good poetic drama presumes a kind of poetic vocalization

period of time and space. The human mind with its moods and passions can express itself in verse more commendably than in prose. Eliot, in his critical essay 'The Social Function of Poetry', points out that "Emotion and feeling… can only be fully expressed in the vernacular language which a particular people has fashioned for itself through many generations, … it is poetry than prose, which is concerned with the analysis and definition of emotion and feeling" (Russel, Nye. 1963, p. 303).

Meaningful verse dramas on the stage has the ability to make the addressees less conscious of listening to pure poetry, and also can make the audiences participate in the experience of the characters involved. This is because the sublime human emotions can best be expressed more accurately in verse. Critics of poetic drama have emphasized that poetic drama deals with the essence of life. Poetic drama is capable of expressing the voice of the soul, of thrilling the heart and liberating the soul as it motivates the imagination of the audience. Prose drama does not produce this kind of impact on the audience. Several critics believe that the normal medium for drama is poetry. Poetry enhances drama with the musical influence that stimulates the audience. It is almost agreed that there are three major categories of poetry such as the dramatic, the epic, and the lyric. Any other kind is, either, derived from these three or is subordinate to them or even formed from combinations of them all.

Poetic drama means much more than only a play. In

Introduction

The term ‘drama’ is sprung from the Greek verb ‘*dran’*, which refers to action. It is a mode of illustration which depends on verbal expression and gesticulation of some performers. Drama has echoed the customs, manners, and general life since its early stages more than five thousand years ago. It has had a significant communal purpose and impact. “It is the most sophisticated and most simple way of recording human endeavor. Its purpose is both to entertain and to instruct” (The World Book Encyclopedia: Volume IV 1955, p. 2078). Drama was brought into being by poets of the prehistoric world as one of the first mythical methods.

Drama has betrothed the consideration of literary critics, actors, and huge number of those concerned with dramaturgy. It imitates the consciousness of people and those concerned with its manufacturing. It symbolizes life in all its magnificence and despair. Drama has various objectives such as social, political, religious and it appeals to diverse societies for multiple reasons. “It is so deeply associated with and dependent upon the whole material world of the theatre, with its thronging crowds and its universal appeal؛ it lies so near to the deeper consciousness of the nation in which it takes its rise” (Allardyce, 1969, p. 9).

Poetic drama avails itself through verse as its medium. It aims at expressing a condition of existence in a given

Heart's Desire, and The Countess Cathleen, also, indication reference to some other of Yeats' plays is important.

Key Words:

W. B. Yeats, poetic drama, revival, literature, plays, twentieth century.

Yeats: Resurgence of Poetic Drama in the Twentieth Century

Yahya Saleh Hassan Dahami
Assistant Professor of English
Department of English
Al Baha University

dahami02@gmail.com

تاريخ التحكيم: ٦/ ٤/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة: ٣٠/ ٤/ ١٤٣٦

Abstract

The poetry of William Butler Yeats has been so much studied and analyzed but his dramas in verse are paid less effort. This study aims to shed light on the way Yeats thrived in writing poetic dramas in the age of prose. It is arranged to contribute in enriching the field of study because of the lack to sufficient recent researches in this area. The study starts with an introduction on poetic drama then an analytical examination of the plays of a major twentieth century poet and dramatist, W. B. Yeats. It aims to demonstrate his contribution and influence of the revival of poetic drama in the twentieth century, a pioneer as an eminent as T. S. Eliot, with special reference to The Land of

ييتس: إحياء المسرح الشعري في القرن العشرين

د. يحيى صالح حسن دحامي
أستاذ اللغة الانجليزية المساعد
قسم اللغة الانجليزي
جامعة الباحة
dahami02@gmail.com

المستخلص:

يحظى شعر **وليام بتلر ييتس** أو **دبليو بي ييتس** بتحليل ودراسات كثيرة لكن لم تعطى مسرحياته الاهتمام المناسب. هذه الدراسة تهدف الى تسليط الضوء على طريقة نجاح ييتس في كتابة مسرحيات شعرية في عصر النثر. الدراسة أُعدت لتسهم في اثراء مجال الدراسة كنتيجة للندرة في الابحاث الحديثة في هذا النطاق. تبدا الدراسة بمقدمة عن مفهوم المسرح الشعري، يتبع ذلك دراسة تحليلية لمسرحيات **دبليو بي ييتس** كأحد المسرحيين البارزين في القرن العشرين. وتهدف الى اثبات اسهاماته وتأثيراته في اعادة احياء المسرح الشعري في القرن العشرين، كأحد البارزين مثل **تي اس إليوت**، من خلال تطرق خاص الى مسرحيتي، «**ارض أمنية القلب**» و«**الكونتيسة كاثلين**»، اضافة الى الاشارة الموجزة عن عدد من مسرحيات **ييتس** كأهمية.

الكلمات المفتاحية:

دبليو بي ييتس، المسرح الشعري، إعادة إحياء، مسرحيات، أدب، القرن العشرين.

Editorial Board

Professor Ali Bin Abdullah Al-Qarni	Editor
Professor Sami Bin Ali Al-Qaliti	Member
Professor Ahmad Bin Muhammad Al-Qurashi	Member
Professor Hussein Bin Abdul-Raof Al-Azami	Member
Professor Sa'id Bin Muhammad Yahya Bakhdash	Member
Professor Abdul-Hafidh Muhammad Sa'id Al-Saqa	Member
Professor Asma' Bint Abu Bakr Ahmad	Member
Dr Mush'an Bin Sahu Al-Utaibi	Member
Dr Hind Bint Mustafa Sharifi	Member

- All footnotes should be sequentially numbered.
- The research paper should provide a separate list of alphabetically arranged references placed at the end of the research using the surname of the author first together with full details of each reference.
- The published research in this Journal expresses the author's point of view and does not, in any way, reflect the Journal's opinion.
- The research paper will not be returned to the author whether it is published or not.
- The author receives one copy of the Journal and twenty reprints of his/her published research paper.
- The hard copy of the research paper should be sent to the following postal address:

  Editor of the Journal of Taibah University
  Arts and Humanities
  P.O. Box: 344 Madinah, Kingdom of Saudi Arabia
- The soft copy of the research paper should be sent to the following e-mail address:

  ff99ff9@hotmail.com

Journal of Taibah University

Arts and Humanities

o This is a refereed quarterly Journal issued by the Board of the College of Arts and Humanities of the University of Taibah.

o The Journal publishes in Arabic and English original research, synopsis of MA and PhD theses, book reviews, and the recommended conference and symposium papers.

o Research submitted for publication to this Journal should not have been either previously published or previously submitted for publication to this Journal. If the submitted research has been accepted for publication, the submitted paper is not allowed to be published in any other language without the written consent of the Editor of this Journal.

o The researcher submits his/her research paper with a letter requesting the publication of his/her research and including his/her correspondence address, CV, and a guarantee not to publish his/her research in any other journal.

o The research paper submitted to the Journal is subject to refereeing and evaluation by academic specialists appointed by the Journal.

o The research paper should be submitted in three hard copies using one side only as well as an electronic copy on a disk (CD) using MS Word, Lotus Linotype font, font size 14, margin 11, and using the on-line Uthmanic font of Al-Madinah Al-Munawwarah codex.

o The word limit of each paper should not exceed 8000 words including the references, the Arabic and English abstracts, and the key words.

o The research paper should include a 300-word abstract in both Arabic and English.

o The text and the quotations of the research paper should observe a well-established research method.

o Footnotes should be placed at the bottom of the page with a separate number for each footnote.

Journal of Taibah University

Arts & Humanities

Issue 9

5th Year

1437 - 2016

بسم الله الرحمن الرحيم